MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80490-2

AUTHOR:

BUSSE, KURT

TITLE:

HERBERT SPENCERS PHILOSOPHIE DER...

PLACE:

HALLE a. S.

DATE:

1894

Master Negative #

92-80490-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

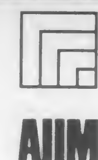
Busse, Kurt, 1868-
Herbert Spencers philosophie der geschichte...
Halle a. S. 1894. O. [4] + 114 + [2] p.

Doctor's dissertation at Halle (Ger.) University.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-4-92 INITIALS M.DC
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

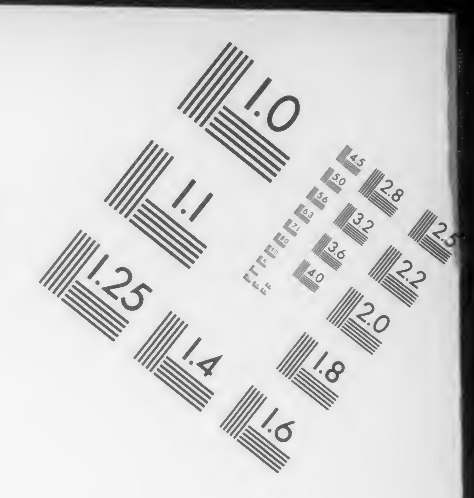


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



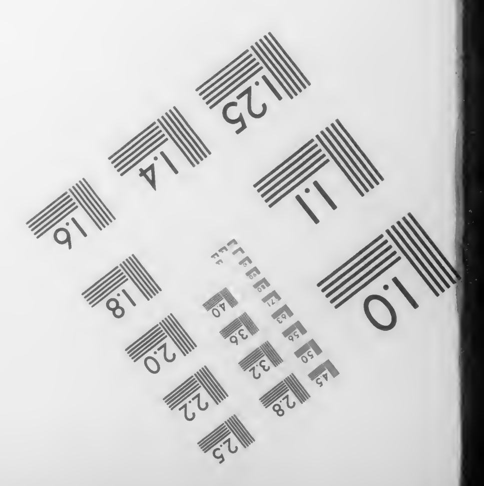
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

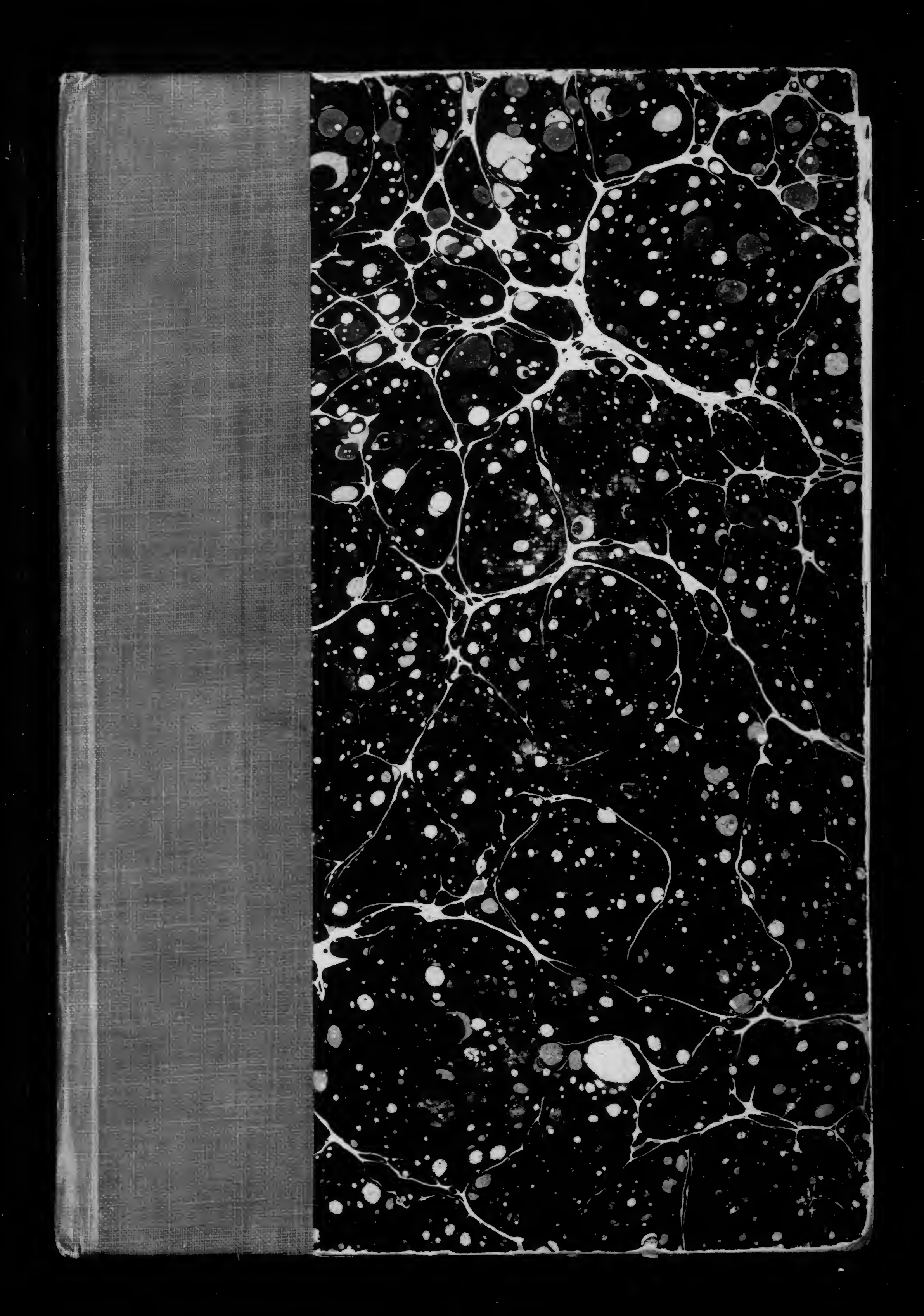
1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



HERBERT SPENCERS PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG
DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE
WELCHE MIT
GENEHMIGUNG DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN
FACULTÄT
DER
VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG
AM SONNABEND DEN 17. NOVEMBER 1894
MITTAGS 12 UHR
ZUGLEICH MIT DEN ANGEHÄNGTEN THESEN
ÖFFENTLICH VERTEIDIGT WORDEN IST
VON

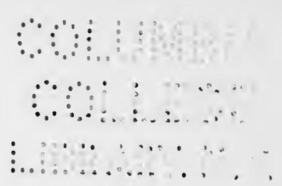
KURT BUSSE
AUS BERLIN.

OPPONENTEN:
HERR **WILHELM PASZKOWSKI,** DR. PHIL.
HERR **FRIEDRICH STOCKMANN,** WISS. HÜLFSLEHRER.

HALLE a./S.
1894.

Meinem Vater
und dem Gedächtnis meiner Mutter.

Inhalts-Verzeichnis.



Einleitung.

Herbert Spencers geschichtsphilosophisches System ist ein Glied in der Kette zahlreicher Versuche, in dem Wirrsal geschichtlicher Thatsachen Zusammenhang, Ordnung und Gesetzmässigkeit zu erkennen. Die Mannigfaltigkeit dieser Versuche vermag den Eindruck nicht zu verwischen, dass die Geschichtsphilosophie eine noch junge, unvollendete Wissenschaft ist. Nur um wenige Jahrhunderte lässt sich der Gang ihrer Entwickelung zur Wissenschaft zurückverfolgen. Bei dem Griechenvolke, dem doch fast alle heute gepflegten Gegenstände philosophischen Forschens wenigstens als Probleme bewusst geworden sind, herrscht über die Geschichte noch völliges Schweigen, es sei denn, dass die Gegenüberstellung der Barbarenwelt und der heimatlichen Stadtgemeinde einen kümmerlichen Ansatz zu soziologischen Klassifikationen bedeute. Erst in dem erweiterten Weltbilde, mit welchem das Christentum die Völker beschenkte, dient auch die Geschichte, zu einer menschheitlichen Angelegenheit erhoben, zur Orientierung, zur Beantwortung der letzten Fragen: Woher? Wohin? und Wozu?

Freilich, den Zielen und Voraussetzungen des religiösen Glaubens angepasst, entbehren diese frühen Versuche einer Geschichtsdeutung gerade dessen, was sie zum Range einer Wissenschaft hätte erheben können, der Kritik, und so wird beispielsweise die Danielische Weissagung von den vier Weltmonarchieen Jahrhunderte lang statt zum belebenden Antrieb, vielmehr zum lähmenden Bann. Auch Giambattista Vico[1]) verdient, wenn wir berechtigt sind, die Geburtsstunde der wissen-

[1]) cf. Giovanni Battista Vico, Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni. Napoli 1725.

schaftlichen Geschichtsphilosophie von dem Augenblick ihrer Emanzipation von theologischen Vorstellungen zu datieren, die ihm mit Vorliebe verliehene Bezeichnung eines »Begründers« nur insoweit, als er die geschichtsphilosophischen Fragen gesondert von andern zur Diskussion gestellt, während ihre Lösung auch hier nicht ohne Berufung auf den deus ex machina gelingt. Und doch war schon fast 40 Jahre vor dem Erscheinen seines Hauptwerkes eine feste Grundlage für eine Geschichtsphilosophie gegeben: in Leibnizens Gesetz der Continuität.[1] Nur musste der Begriff der Entwickelung, den Vico nur aus den Geschicken der einzelnen Völker herauszuschälen gewagt, zum Gedanken eines successiven Fortschritts erweitert werden, vermöge dessen die Kulturleistungen eines Volkes die Frist seines Daseins überdauern als Hinterlassenschaft für die Zukunft.

Lessings Unternehmen endlich, diese ununterbrochene Entwickelung als eine planmässige Erziehung zu deuten, gebührt unstreitig das Verdienst, die Vielheit geschichtlicher Vorgänge unter die Einheit einer Kategorie zusammengefasst zu haben. Aber da der »Plan der Vorsehung« nach Inhalt und Zielen die begriffliche Fassung überragt, kann man Lessings Entwurf über den Rang einer geistvollen Hypothese nicht erheben.

Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« haben die Geschichtsphilosophie der theologischen Spekulation entrückt und säkularisiert. Der Mensch wird zum Naturprodukt gestempelt, das Fortschrittsgesetz der Geschichte dem allgemeinen Entwickelungsgesetz der Natur untergeordnet. Ein gerader Weg führt von dieser gedankenvollen Interpretation der Menschheitsgeschichte zu den neueren, auf die »exakten« Wissenschaften gegründeten Versuchen, deren einer, Herbert Spencers Geschichtsphilosophie, hier der Beurteilung unterworfen werden soll.

Für den Ausbau der philosophischen Disciplin ist inzwischen besonders Hegels Theorie von massgebender Bedeutung gewesen. Seine Anschauung von der einheitlichen Entwickelung des Geisteslebens durch die Zeiten hin darf als bleibender Gewinn betrachtet

---

[1]) Aufgestellt in e. Briefe an Bayle. cf. Nouvelles de la république des lettres par Bayle. Amsterdam 1687.

werden, so sehr sie auch jener ewigen Gegenwart widerstreitet, die der Pantheïsmus dieses Systems behauptet. Und sollte dieser Widerspruch wirklich nur so zu lösen sein, dass jene Entwickelung wieder nur zum Schein, die Geschichte nur zu einer »Phänomenologie des Geistes« herabgesetzt wird? Dieses System, das für keinerlei zukünftige Gestaltung des Geisteslebens Raum lässt, das in dem blossen, von ihm enthüllten Wissen das letzte Ziel der Geschichte erkannt und erreicht zu haben beansprucht und die Fülle des Lebens, den Reichtum des Geschehens in ein paar begriffliche Kategorien einzuzwängen meint, hat eine gefährliche Gegnerschaft sich geschaffen, die nicht zufrieden damit, diese eine Theorie inhaltlich zu verwerfen, die Grundlage der Geschichtsphilosophie selbst in Frage stellt und ihre Möglichkeit als wissenschaftliche Disziplin bezweifelt.

Jede neue Theorie kann seitdem nicht umhin, das Werk von vorn zu beginnen, eine feste erkenntnistheoretische Grundlage sich zu sichern, und so sich mühsam ihr wissenschaftliches Bürgerrecht zu erkämpfen.

Cap. I.

§ 2. Spencers Ansicht von der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie.

Man muss nur nicht in ungelösten Aufgaben Widerlegungen der Theorie sehen wollen.
Paulsen, Einl. i. d. Philos. 1893, S. 197.

Die Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie sind, wenn böswillige Verdächtigungen, wie die von Roux-Lavergne[1]) geäusserte, der zufolge sie nur erfunden ist, um den Katholizismus zu zerstören, mit dem gebührenden Stillschweigen übergangen werden, sowohl von Seiten der fachmässigen Philosophie, als auch der eigentlichen Geschichtswissenschaft gemacht worden.

---

[1]) Roux-Lavergne, de la philosophie de l'histoire in Veuillots bibliothèque nouvelle.

Wenn man mit Schopenhauer die Geschichte für einen schweren, wüsten Traum der Menschheit hält, so ist eine Philosophie, die Sinn und Zusammenhang darin sucht, natürlich ausgeschlossen.

Gewichtiger ist Schellings Bedenken. Nach ihm ist ja die Geschichte, als Gebiet der Freiheit, als Gegensatz zu allem Mechanismus, dem Menschen nicht a priori gegeben, sondern sein eigenes, immer neu erschaffenes Werk.

Wo aber Philosophie soviel ist als Wissenschaft a priori, ist Geschichtsphilosophie eine contradictio in adjecto.[1])

Von den Historikern spricht Ranke sich durchaus ablehnend aus. Die Unfähigkeit des Geschichtschreibers, »die Geheimnisse der Urwelt, also das Verhältnis des Menschen zu Gott und zu der Natur zu enthüllen«, veranlasst ihn, »diese Probleme der Naturwissenschaft und der religiösen Auffassung anheim zu geben«, nicht aber der Philosophie.[2])

Erwartungen über die Zukunft zu äussern, hält er für eine Vermessenheit, für ein Verkennen der »schrankenlosen Tragweite der welthistorischen Bewegung.«[3])

Noch schärferen Tadel hat W. v. Humboldt für die herrschende Neigung, der Geschichte eine Idee als fremde Zugabe unterzuschieben.[4])

Ihrem Wesen nach sind diese und andere Einwürfe zweifacher Art. Sie wenden sich teils gegen die Natur des Objektes, die Geschichte, die eine begriffliche Fassung nicht erlaube, teils bezweifeln sie die Fähigkeit des Subjektes, des betrachtenden Forschers, die gestellten Probleme zu durchschauen.

Was ist denn Geschichte? hört man fragen. Etwa der Inhalt von Chroniken, Staatsdokumenten, von Schlachtberichten und Regentenlisten, wie die Historiker vergangener Zeiten uns einreden möchten? Oder jener zwar weitere, aber noch immer herzlich unbestimmte Begriff der »Kulturgeschichte«, mit dem uns Voltaire vertraut gemacht hat?

Die empirischen Wissenschaften haben wenigstens ihr scharf

[1]) Heinr. Lisco, die Geschichtsphilosophie Schellings, Jena (Diss.) 1884.
[2]) Ranke, Weltgeschichte, pg. V.
[3]) ib. pg. VIII.
[4]) W. v. Humboldt, über die Aufgabe des Geschichtschreibers.

umgrenztes Arbeitsfeld: die Geographie die Erdoberfläche, die Astronomie den Sternenhimmel. Wo aber sind die Grenzen der Geschichte? Und was will eine Philosophie, deren Gegenstand noch fraglich ist?

Aber angenommen, es gelänge, ihn logisch zu bestimmen, wie steht es dann mit der Erkennbarkeit der geschichtlichen Gesetze?

Unsere Quellen sind spärlich und trübe, ihre Aussagen oft unsicher, die Zukunft ist uns verschlossen und die Urzeit unbekannt. Wie lassen sich die Gesetze des Ganzen erkennen in dem engen Zeitraum, den unsere Erinnerung beleuchtet?

Und ist nicht wie der Gegenstand der Geschichte auch ihre Gesetzmässigkeit an sich fraglich?

Wodurch verrät sich die blosse Folge von geschichtlichen Thatsachen als regelrecht und notwendig? Wo findet sich je eine genaue Wiederholung desselben Vorgangs? Und nur aus einer solchen kann die Erfahrung ein Gesetz ableiten. Jede Aufstellung von historischen Gesetzen — so folgert man — enthält daher apriorische Annahmen, von der Einheit der Geschichte z. B., von einem Fortschritt, einem Zweck der Entwicklung: lauter der Bestätigung bedürftige Hypothesen.

Zu diesen Einwürfen erkenntnistheoretischer Art gesellen sich psychologische Bedenken gegen die Kompetenz des betrachtenden Subjekts.

So stellt sich als ein verhängnisvolles Hindernis der Lösung geschichtsphilosophischer Fragen die häufige Verwechselung von Beobachtung und Schluss entgegen. Eine sich unbewusst uns aufdrängende Folgerung aus wahrgenommenen Vorgängen wird irrtümlicher Weise für eine unmittelbar vorgefundene Wahrheit, eine scheinbare Verknüpfung von Thatsachen für eine wirkliche Abhängigkeit der einen von der andern genommen. Die Trugschlüsse der Statistik beruhen meist auf diesem Mangel an Klarheit.

Weitere Fehler ergeben sich aus der Relativität der Sehferne. Da wir den Thatsachen zeitlich näher oder ferner stehen, erscheinen die entlegenen perspektivisch verkürzt, während die Ereignisse des Tages sich oft riesengross darstellen. Haupt- und Nebensachen verwirren sich; und entzieht uns noch dazu

Ungunst der Ueberlieferung die zureichende Begründung für ein Ereignis der Vorzeit, so erscheint es vom Nimbus des Wunders umwoben. Und kommen gar persönliche Interessen bei der Wertschätzung geschichtlicher Vorgänge in's Spiel, so wird das besonnene Urteil »von der Parteien Hass und Gunst entstellt«. Sicher liegt hier die schwerste Gefahr für die freie Forschung. Religiöse, moralische, politische Streitfragen werden mit Vorliebe auf das Gebiet der Geschichtsphilosophie hinübergespielt. Analogieen und Präcedenzfälle in der Vergangenheit, mochten sie auch nur mit der gewissenlosesten Geschichtsklitterung sich auffinden lassen, waren von jeher die wirksamste Reklame für jede neuaufkommende Bestrebung. Die Geschichte ist ja geduldig, sie lässt sich drehen und deuteln, sie sträubt sich nicht, wenn tendenziöse Willkür ganze Kapitel im Buch der Zeit als wert- und inhaltslos überschlägt und ihre Begebenheiten gruppiert »like the letters in the child's game, which will form whatever words he pleases to connect out of them«.[1])

Gewiss wird der gewissenhafte Forscher solchem Treiben fern stehen, aber selbst die Entrüstung und die Polemik gegen die Auswüchse zuchtloser Parteilichkeit trüben sein selbständiges Urteil.

Und dann ist auch er als Sohn seiner Zeit nie ganz unbefangen von den Neigungen und Abneigungen seiner Umgebung. Die nationale, staatliche und religiöse Gemeinschaft, in der er lebt, und seine gesellschaftliche Stellung stempeln sein Denken mit eigenartigem Gepräge, und so wird er die Vorgänge innerhalb dieser engeren Kreise mit regerer Teilnahme verfolgen, als entlegene. Schwebt ihm überdies ein Idealbild kommender Zustände vor, so erfolgt die günstige oder abfällige Wertschätzung des geschichtlich Gegebenen unwillkürlich nach Massgabe seiner grösseren oder geringeren Annäherung an dieses Ideal, und das Urteil wird um so ungerechter, je ungeduldiger der Verwirklichung subjektiver Erwartungen entgegengesehen wird. Der Wunsch ist ja der Vater des Gedankens.

Die bisher vorgebrachten Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie hat H. Spencer in einem

---

[1]) Carlyle, Westminster Review, New Series VI.

besonderen Werk »The Study of sociology« auf ihre Haltbarkeit geprüft. Nach einer höchst eingehenden Darstellung jener psychologischen Bedenken giebt er die Gefahr bereitwillig zu, die seiner Wissenschaft von Seiten tendenziöser Entstellung und subjektiver Befangenheit droht. Doch warnt er vor pessimistischer Ueberschätzung dieser Gefahr. Mögen jene Einflüsse die Forschung immerhin auf's Empfindlichste stören und erschweren, ein Nachweis ihrer Unmöglichkeit liegt nicht darin.

In der That muss man zugeben, dass ein hinreichender Schutz gegen subjektive Entstellungen in der Vielheit geschichtsphilosophischer Entwürfe gegeben ist. Mag auch jeder einzelne subjektiv gefärbt sein, so verbürgt doch eine fortgesetze kritische Vergleichung aller, dass endlich der wahre Sachverhalt hervortritt und die Subjektivität sozusagen hinausdestilliert wird. So besteht denn auch schon jetzt ein, wenn auch bescheidener Schatz geschichtsphilosophischer Grundsätze, die der Diskussion entrückt sind. Eine Reihe von Thesen, wie die Abhängigkeit der historischen Entwicklung von der äusseren Natur oder von der steigenden Beschleunigung im Rhythmus des Geschehens findet im Prinzip immer weitere Anerkennung, wenn auch über den Grad ihrer Gültigkeit die Meinungen noch geteilt sind. Jedenfalls sind die Gefahren subjektiver Trübung für die Geschichtsphilosophie nicht grösser als für andere Wissenschaften, z. B. für die Psychologie. Sie hindern wohl die Forschung, ohne sie darum vereiteln zu müssen. Spencer beschränkt sich daher mit Recht auf Warnungen. Der Forscher soll sich freimachen von dem Bann des Patriotismus, von religiöser und politischer Voreingenommenheit, vor allem von jener »Ehrfurcht vor der Macht«, die ihn vor inhaltlosen Aeusserlichkeiten, pomphaften Titeln und der lärmenden Inscenierung eines historischen Vorgangs die wahre Bedeutung und Tragweite zu verkennen leicht verführt. Wie weit Spencer in seinem eigenen Werk diese Warnungen beherzigt hat, ist später zu prüfen. Dass sie befolgt werden können, liegt zu bezweifeln kein Grund vor.

Schwerer wiegen die erkenntnistheoretischen Bedenken, die dem Objekt der Forschung, dem historischen Geschehen die Gesetzmässigkeit absprechen möchten. Sie alle beruhen nach Spencers Meinung auf einem Missverständnis des Begriffs der

Geschichte (a misconception of its nature).[1] Seine eigene Begriffsbestimmung sei in einem späteren Kapitel behandelt.

Den landläufigen Einwurf von der Unsicherheit und Lückenhaftigkeit historischer Daten zu widerlegen, lässt sich Spencer freilich nicht viel Mühe kosten. Welche Wissenschaft arbeitet auch mit einem völlig lückenlosen Erfahrungsmaterial? In der That ist die Geschichtsphilosophie in dieser Hinsicht nicht schlimmer daran, als die Mathematik, die auch aus Bruchstücken einer Kurve ihren vollständigen Verlauf berechnet.

Auch den Einwand, dass geschichtliche Vorgänge sich nie genau wiederholen und dass sich deshalb Gesetze nicht erfahrungsmässig abstrahieren lassen, übergeht Spencer mit der Bemerkung: »in no concrete science there is absolute repetition«[2]) und verweist u. a. auf die Biologie. In der That muss und kann in diesem Fall die Analogie ähnlicher Vorgänge die Wiederkehr der absolut gleichen leidlich ersetzen, und die den ähnlichen Vorgängen gemeinsamen Merkmale dürfen als die ruhenden Punkte gelten, durch welche die Richtungslinie des Gesetzes gezogen werden kann.

Die Annahme endlich einer absoluten Freiheit des historischen Geschehens, die in dem menschlichen Vermögen, unrecht zu handeln, begründet ist, unterzieht er in seiner Polemik gegen Froude's Short Studies on Great Subjects[3]) einer eingehenden Besprechung. Wenn Willensfreiheit, meint er, die Aufhebung der natürlichen Kausalität bedeutet, so fiele der Einwand unter die Rubrik der übernatürlichen Geschichtsbetrachtung, welcher Spencer ebenso wie jener Annahme einer absoluten Willensfreiheit die wissenschaftliche Berechtigung abspricht.[4]) Will jener Einwand indessen nur sagen, dass, da die Willensrichtungen der einzelnen Individuen sich der Kenntnis und wissenschaftlichen Berechnung entziehen, auch ihr Ergebnis, der historische Vorgang weder, wo er erst eintreten soll, vorhergesehen, noch wo er schon eingetreten ist, nach seinen wahren Faktoren hinreichend erklärt werden kann, so räumt ihm Spencer

[1]) Study of sociology, pg. 386.
[2]) Study of sociology, pg. 37.
[3]) Study of sociology, pg. 37 ff.
[4]) cf. Cap. III.

eine gewisse Berechtigung ein.[1]) Hier hilft es nichts, wie Th. Buckle auf die Regelmässigkeit der sog. »Durchschnittshandlungen« hinzuweisen. Denn da niemals zwei Generationen sich völlig gleichen, so brauchen auch die »Durchschnittshandlungen« der einen nicht zugleich die der nächsten zu sein. Spencer macht statt dessen die Unterscheidung von einfachen Willensthätigkeiten (simple volitions) und solchen komplicierterer Art. Nur die letzteren, meint er, lassen sich nicht vorhersehen; die ersteren dagegen, welche die alltägliche Lebensführung der Menschen bestimmen, erlauben vermöge ihrer unbestreitbaren Regelmässigkeit eine wissenschaftliche Berechnung »von hochgradiger Wahrscheinlichkeit« (having a high degree of probability)[2]).

Thatsache ist, wie auch Simmel bemerkt[3]), dass »die Bewegungen ganzer Gruppen ... ausserordentlich viel einfacher und unzweideutiger sind, als individuellere Verhältnisse«, da es sich hier nur »um die primären Grundlagen der Existenz, um die allgemeinen, grossen und groben Interessen« handle und da einer Gesamtheit die absichtliche Verstellung ihres Wollens nicht so leicht möglich sei, als dem Einzelnen. Aber ein schwerer Mangel jener Gegenüberstellung Spencers liegt in der höchst unbestimmten Abgrenzung beider Gebiete. Welches sind die einfachen Willensthätigkeiten, auf die das historische Gesetz sich gründet? Wo bringen sie allein und unbeeinflusst von jener zweiten Gruppe ein historisches Geschehen hervor? und wo beginnt die Kompliciertheit und mit ihr das Chaos unberechenbarer Zufälligkeiten?

Und seltsam! Selbst der philosophischen Deutung der aus den einfachsten Willensthätigkeiten entspringenden historischen Phänomene erkennt Spencer nur »a high degree of probability« zu. Also auch hier keine unantastbare Gewissheit? »Exact predictions cannot be made«, bekennt Spencer, »approximatively true ones can«. So bliebe also selbst mit dem Leitfaden des sog. historischen Gesetzes die Voraussicht der Zukunft unsicher und unverbürgt. Mag die Astronomie

[1]) cf. auch Cap. III § 6b.
[2]) Study of sociology, pg. 37.
[3]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, pg. 27.

durch die Jahrtausende hin auf Tag und Stunde die Wiederkehr eines Kometen berechnen, die Prophezeiungen der Geschichtsphilosophie kommen über vage Vermutungen nicht hinaus, deren Verwirklichung von der ominösen Klausel: ceteris paribus (»all other things equal« bei Spencer) abhängt.

Schon jetzt geht hervor, dass Gesetzmässigkeit in der Geschichte nicht mit der in der Mechanik zu vergleichen ist.[1])

Die Einwürfe, welche die Möglichkeit bestreiten, die Geschichtsphilosophie zum Range einer »exakten« Wissenschaft zu erheben, hat Spencer nicht völlig zu entkräften vermocht. Er beantwortet sie mit einer Einschränkung der Gültigkeit seiner Forschungsresultate. »Only a moiety of science is exact science«.[2]) Wenn nun aber auch diese »Hälfte der Wissenschaft«, d. h. der Teil, dessen Gegenstand die aus den einfachsten individuellen Willensthätigkeiten hervorgehenden historischen Vorgänge sind, für ihre Ergebnisse nur einen »hohen Grad von Wahrscheinlichkeit« beanspruchen kann, so ist der Schluss berechtigt, dass Spencers Geschichtsphilosophie in ihrem ganzen Umfange als exacte Wissenschaft nicht zu gelten hat.

Ist nun damit über Spencers Werk im Voraus schon das Verdammungsurteil gesprochen? — Schwerlich!

Dem unbefangenen Blick zeigt die Geschichte trotz aller Widersprüche, trotz aller Querzüge und unerwarteten Vorkommnisse doch zu viel Ordnung und Gleichmässigkeit, als dass nicht jeder Versuch, die Formel dieser Ordnung zu finden, von vornherein willkommen geheissen werden müsste. Trotz alles Zweifels am Erfolg ist thatsächlich Geschichtsphilosophie jederzeit getrieben worden, oft von den Zweiflern selbst im ausgiebigsten Maſse.[3]) Sicher folgt aus dieser Inkonsequenz nicht der Nachweis ihrer Wissenschaftlichkeit. Wohl aber ist dieselbe ein Symptom für das unverwüstliche Interesse, das all diesen Problemen innewohnt.

[1]) cf. Cap. II § 5.
[2]) Study of sociology, pg. 45.
[3]) Rankes unbedingte Negation jeder Spekulation über die Geschichte z. B. hindert ihn nicht, selbst zu spekulieren. Die monotheïstische Idee, die anfangs in einem kleinen Volke lokalisiert, dann mit universeller Tendenz die Welt überwindet, wird als Voraussetzung aller wahren Kultur und ihre Verwirklichung als Ziel aller Geschichte bezeichnet.

Geschichtsphilosophie ist uns schlechthin unentbehrlich für das Verständnis unserer eigenen Lebenslage. Ihr entnehmen stillschweigend der Einzelne und die Gesamtheit die Grundsätze für ihr Thun und Lassen.

Wer von öffentlichen Einrichtungen wohlthätige oder schädliche Wirkungen erwartet, glaubt bewusst oder unbewusst an die natürliche, gesetzmässige Folge sozialer Vorgänge.[1]) Geschichtsphilosophie leugnen, heisst der Gesetzgebung die vernünftige Basis entziehen, heisst dem zwecksetzenden Handeln des Einzelnen jede Aussicht auf Erfolg benehmen.

Mag uns immerhin Vieles unergründlich sein, so bleibt doch, wie Kants moralische Weltordnung, auch die Gesetzmässigkeit in der Geschichte ein unabweisbares Postulat. Jeder neue Lösungsentwurf kommt mithin einem lebhaft empfundenen Bedürfnis entgegen. Aus dieser Thatsache muss auch Spencers Werk seine Daseinsberechtigung herleiten: »Ein für die Voraussagung unzulängliches Wissen kann als Wegweiser sehr schätzbar sein.« (I.-St. Mill, Logik 1877. II pg. 500.)

Und auch die Skepsis darf sich nicht damit begnügen, der Geschichtsphilosophie die Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Sie muss in ihren Lösungsversuchen offenbare Irrtümer nachweisen. Denn aus der blossen Unbeweisbarkeit der Behauptungen folgt nicht ihre Unwahrheit.

Nach den dargelegten Grundsätzen ist auch Spencers Werk zu prüfen. Ihm soll die Anerkennung nicht versagt bleiben, so lange nicht Entstellungen des gegebenen Materials oder Verstösse gegen die Logik sich aufweisen lassen, freilich unter stetigem Hinweis auf die schwankende hypothetische Grundlage des ganzen Gebäudes.

Cap. II.

Systematische und methodische Vorfragen.

§ 3. Bezeichnung und Begriffsbestimmung der Geschichtsphilosophie.

Hatte Spencer die Einwendungen gegen den wissenschaftlichen Charakter der Geschichtsphilosophie mit dem Vorwurf

[1]) Spencer, Study of sociology, pg. 45.

beantwortet, sie verrieten insgesamt »a misconception of its nature«, so war er verpflichtet, seinerseits eine treffendere Definition zu geben.

»The Study of Sociology« und die Eingangskapitel der »Principles of Sociology« behandeln daher zunächst die Frage nach dem Namen, dem Umfang und den Aufgaben der neuen Wissenschaft.

Bemerkenswert ist hier vor allem, dass trotz zahlreicher Rückblicke auf die Weltgeschichte, der Name »Philosophie der Geschichte« in Spencers Werken fast nie begegnet. Er wird ersetzt durch die Bezeichnung »Soziologie«. Spencer hat damit einen Ausdruck Aug. Comtes übernommen, dem er auch willig die Priorität der Erfindung zuerkennt.[1]) Ja ungeachtet aller Ausstellungen, die Spencer, wie des weiteren sich zeigen wird, an Comtes System macht, stellt er dem französischen Forscher das rühmliche Zeugnis aus: »his way of conceiving social phenomena was much superior to all previous ways.«[2])

Dem veränderten Namen entspricht nun auch ein veränderter Begriff. Geschichte ist nicht mehr der Inhalt von Kriegschroniken und Regentenlisten, nicht mehr ein Verzeichnis der Thaten einzelner hervorragender Persönlichkeiten, nicht mehr ein Bericht von den Sonderschicksalen dieses oder jenes Volkes. »The facts with which historians fill their pages, mostly yield no material for Science.«[3]) Geschichte ist nunmehr ein Segment des Weltkreises, ein Spezialfall des allgemeinen kosmischen Geschehens. Ihre Gesetze sind dieselben, die das Weltall durchwalten, nur in eigenartige Erscheinungsformen gekleidet. Geschichte ist ein Naturprozess, aber nicht wie nach Quételets Bezeichnung »physique sociale« zu schliessen, ein starrer Mechanismus, sondern eine freiere Form biologischer Organisation. Das historische Geschehen ist den Vorgängen des Lebens, des Wachstums und des Verfalls in Pflanzen- und Tierwelt analog. Die Weltgeschichte ist eine Naturgeschichte des Menschengeschlechts. Und um den Umfang des Begriffes

[1]) »I adopt also his word sociology« Reasons for dissenting from the philosophy of Comte. Essays.

[2]) Study of sociology, pg. 328.

[3]) Study of sociology, pg. 386.

noch mehr zu verengen, wird das Gebiet der Geschichte auf die psychische Seite der allgemeinen biologischen Prozesse beschränkt. Innerhalb der geistigen Entwickelung der Menschheit endlich sind es wieder die »vital processes of spontaneous cooperation«,[1]) denen insbesondere der Name »Geschichte« gebührt.

Die Aufgaben der Soziologie folgen aus der Natur ihres Gegenstandes. Sie behandelt sämtliche Formen und Gestaltungen der geistigen Entwickelung der Menschheit, in denen jener Cooperations- und Individuations-Prozess zur Darstellung kommt. Weit entfernt, sich etwa auf die politische oder auch nur die »Kultur«-Geschichte zu beschränken, verfolgt sie den Entwickelungsgang der sozialen Verbände, der häuslichen Ordnungen, der Eigentumssysteme, der industriellen Einrichtungen, die Erwerbung von Kenntnissen, Geschicklichkeiten, technischen Hülfsmitteln, die successiven Formen der Sitten und Gebräuche, der religiösen und moralischen Vorstellungen, der Sprache, Kunst und Wissenschaft.

Zwiefach ist die Art der Behandlung. Die Gesellschaftswissenschaft hat einerseits jenes ganze weite Bereich sozialer Vorgänge dem allgemeinen Weltzusammenhang einzugliedern, indem sie dieselben als eigenartige Episoden des Geschehens den psychologischen, biologischen und schliesslich kosmischen Vorgängen unterordnet; sie hat andererseits innerhalb des soziologischen Gebietes das Chaos des gegebenen Materials zu sichten, Ordnung, Zusammenhang und kausale Abhängigkeit des einen Vorgangs von dem andern nachzuweisen. Auch die letztere Aufgabe erfährt bei Spencer eine Teilung in zwei Disziplinen, die er im Einverständnis mit Comte als soziale Dynamik und soziale Statik bezeichnet.[2]) Während die letztere, von Spencer in »Social Statics« entwickelt, die Bedingungen des gleichzeitigen Bestehens, und die Gesetze der ruhenden Ordnung (les con-

[1]) Study of sociology, pg. 176.

Anmerkung. Die eingehendere Bestimmung lautet: »progress toward that constitution of man and society required for the complete manifestation of every one's individuality.« (Social Statics pg. 474.)

[2]) cf. Spencer, Reasons for dissenting: »Social philosophy may be aptly divided into statics and dynamics.«

ditions de stabilité), für die Phänomene, die sich in der Gesellschaft abspielen, ermittelt, ist die erstere, von Spencer in den »Principles of sociology« ausgeführt, den Gesetzen der zeitlichen Folge und der natürlichen Entwickelung zugewandt.[1]) Die weitere Unterscheidung der sozialen Dynamik bei Comte, wonach einmal die »Richtung der geschichtlichen Entwickelung« und zweitens ihre Schnelligkeit gesondert festzustellen wäre,[2]) hat Spencer nicht ausdrücklich übernommen. Die Frage nach dem Rhythmus des historischen Geschehens wird von Spencer mit wenigen Worten abgefertigt, ohne dass der Versuch gewagt wird, für die mit dem Gang der Entwickelung wachsende Beschleunigung des Prozesses — die oft behauptet worden ist und wohl auch als Thatsache gelten kann —, die exakte Formel zu finden.

In welchem Verhältnis steht nun Spencers Soziologie zu der Philosophie der Geschichte? Logisch betrachtet, enthalten beide Begriffe eine Reihe gemeinsamer Merkmale, ohne sich indessen zu decken.[3]) Während sich mit dem erweiterten Begriff der Gesellschaft, als Trägerin der Geschichte, der Soziologie ein unermessliches Gebiet neuer, eigenartiger Probleme eröffnet, verschliesst sich ihr das weite Reich transcendentaler Spekulationen, in denen sich die Geschichtsphilosophie bisher gefiel. Denn Spencer verwahrt sich entschieden gegen das Ansinnen, als wolle seine Wissenschaft die Fragen nach der absoluten Realität, nach der ersten Ursache und dem Endzweck der Dinge lösen. Während die Geschichtsphilosophie ihre aus der Vergangenheit gewonnenen Wahrheiten gern in Normen des menschlichen Handelns für die Zukunft umsetzt, will die Soziologie nicht vorschreiben, sondern beschreiben, nicht Anweisungen geben für das, was geschehen soll, sondern Bericht erstatten über das, was geschieht, und über die Gesetze, nach denen es geschieht. So hat die neue Wissenschaft ihre Ansprüche in ähnlichem Maſse herabgestimmt, wie die moderne Aesthetik. Einstmals erfüllt von dem Bewuſstsein, eine Schule zur Erlernung der

[1]) Comte, Rig. II, pg. 70.
[2]) Comte, Rig. II, pg. 70.
[3]) »The proposed theory includes a philosophy of civilization«, sagt er (Social Statics, pg. 502).

Künste zu sein, ja ein Ersatz für die mangelnde Begabung, begnügt sie sich heute mit der blossen Feststellung der Gesetze der Schönheit.

Historisch beleuchtet, erscheint die Soziologie unstreitig als Tochter der Geschichtsphilosophie.

Sie ist nach Comte die dritte Phase im Entwickelungsgange der letzteren. In der Auffassung eines St. Augustin, eines Bossuet, ja noch der Schlegel, de Maistre, Görres von religiös-theologischen Vorstellungen durchsetzt, berief sich die Geschichtsphilosophie in letzer Instanz auf das Walten einer wunderthätigen Vorsehung. Dann wurde die theologische Phase von einer metaphysischen abgelöst: das vernünftige Agens der Geschichte blieb, aber es wirkte nicht mehr in Wundern, sondern nach Gesetzen. Gemeinsam war beiden Stufen das leitende Prinzip der Finalität. Comte-Spencers Soziologie lässt nun auch dieses Prinzip fallen: Finalität soll ersetzt werden durch natürliche Kausalität.[1]) Der Soziolog fragt nicht mehr nach dem Sinn und Zweck des Gesamtverlaufes; er fragt nur nach der Gesetzmässigkeit des Verlaufes. Wie die Alchymie zur Chemie, wie die Astrologie zur Astronomie endlich säkularisiert wurden, so folgte auf den mythisch-poetischen Rausch der Geschichtsphilosophie die nüchterne positive Phase: die nun erst zur Wissenschaft erstarkte Soziologie.[2])

So weit Spencer, der hier Comte'sche Ideen weiterspinnt! Die Kritik kann seinen Darlegungen nicht unbedingt zustimmen. Mag die Soziologie immerhin ein Schritt auf dem Wege zur Verwissenschaftlichung der Geschichtsphilosophie sein, den Titel einer »concrete science« verdient sie auch in Spencers Auffassung noch nicht. Sie enthält des Hypothetischen und Dogmatischen noch allzu viel.

Für's erste ist es bedenklich, in der Geschichte der Menschheit nichts als einen Naturprozess zu sehen. Mögen die biologischen Gesetze, deren Wirken Spencer auch an der Geschichte illustriert, immerhin das Band sein, welches die Geschicke der Menschheit mit denen des Kosmos verflicht, so bedarf es des Beweises, dass sie die einzigen sind, welche die historische Entwickelung regieren.

[1]) cf. dazu Cap. III § 8b
[2]) cf. Fouillée, la science sociale, pg. 380.

Geschichte ist uns als ein geistiger Prozess gegeben. Ihn in fertige Schematismen von Naturgesetzen einzwängen zu wollen, ist zum mindesten willkürlich. Gewiss arbeiten in unseren Tagen Philosophie und Naturwissenschaft mit gleichem Eifer daran, die geforderte Einheit von Denken und Sein zu bestätigen. Noch aber ist der Versuch nicht gelungen. Die Gesetze des Geistes und die der Natur mögen allenfalls in Parallele gesetzt werden, und die Weltgeschichte mag, wie Doergens[1]) will, durch Analogieen und bildliche Illustrationen aus dem Bereich des Naturgeschehens veranschaulicht werden: unberechtigt ist es, mit Comte und Spencer die Analogie in eine Einheit, ja Einerleiheit zu verwandeln.[2])

Auch Spencers Definition des Geschichtlichen ist unvollständig. Will er die Formen des Geschehens, denen wir ein bewusstes Wollen und Denken unterlegen müssen, mit gleichem Mafsstabe messen, wie Ereignisse, die ohne Einwirkung des menschlichen Wollens auftreten? Verheerende Epidemieen, ein Erdbeben von Lissabon und andere elementare Katastrophen haben gewiss auch historische Bedeutung, insoweit sie das Denken und die Willensrichtung der Menschen bestimmen. Aber immerhin sind es Eingriffe heterogener Faktoren in den soziologischen Prozess, die seinen gesetzmässigen Verlauf stören, und Spencers Soziologie steht ratlos da, wo es gilt, ihre wahre Tragweite genau zu bestimmen.

Auch die Aufgaben, die Spencers Soziologie zu lösen bestimmt ist, erfüllen nicht die Anforderungen, die wir an eine wissenschaftliche Philosophie der Geschichte stellen dürfen. Wie schon erwähnt, hat Spencer die von Comte aufgeworfene Frage nach der relativen Geschwindigkeit des geschichtlichen Verlaufs überhaupt nicht der Prüfung untworfen. Seine Soziologie will nur die Gesetze des soziologischen Prozesses ermitteln. Aber auch damit ist wenig gewonnen. Als ob nicht alles auf die Bestimmung des Mafses ankäme, in dem das eine und das andere Gesetz im Einzelfalle wirkt!

Das »Gesetz« der Individuation und der Cooperation, der

[1]) Herm. Doergens, Aristoteles: Über das Gesetz der Geschichte, Leipzig 1872/73.

[2]) cf. Cap. III § 6 bis § 8.

Beharrung und des Fortschrittes und wie sie sonst heissen mögen, beherrschen die Wirklichkeit nicht als von einander gesonderte Kräfte, sondern schränken einander ein zu Kompromissen. Das lehrt auch Spencer, aber er vergisst, uns die Proportionen dieser Kompromisse anzugeben. So versichert er uns, dass gewaltige Zeiträume, in welchen die Evolution vorherrscht, mit solchen wechseln, in denen die Dissolution die Oberhand gewinnt. Was aber bestimmt die Ablösung der einen Periode durch die andere? und was ist die Ursache dieser kosmischen Ebbe und Flut? Was aber soll das Gesetz, wenn die Tragweite seines Wirkens unbekannt bleibt?

Um schliesslich seine Wissenschaft ganz der transscendenten Sphäre zu entrücken und auf das Gebiet der Erscheinungswelt zu beschränken, verzichtet Spencer auf jede Spekulation über Sinn und Zweck des historischen Prozesses und ersetzt das Prinzip der Finalität durch das der »natürlichen Kausalität«. Aber ist letzteres nicht eine contradictio in adjecto? Ist Kausalität denn »natürlich«? Ragt nicht auch sie — nur nach der entgegengesetzten Seite wie die Finalität — in die transscendente Sphäre hinein? Auch Spencer hat auf eine Ermittelung der »ersten Ursache« nicht ganz verzichten können. Seine »theory of Force« ist recht und schlecht — Metaphysik.

So mischen sich denn in Spencers Soziologie Erfahrungsthatsachen und metaphysische Gespinste hypothetischen Charakters. Zum Vorwurf kann ihr dieser Umstand nur von Seiten derer gemacht werden, die den Namen der Wissenschaft nur den konkreten Disciplinen, wie den Naturwissenschaften, gönnen. Aber auch wer den Begriff der Wissenschaftlichkeit weiter fasst, darf von Spencer eine reinliche Scheidung der Erfahrungsthatsachen von den hypothetischen Elementen erwarten. Ob Geschichtsphilosophie je der metaphysischen Ausblicke entraten kann, bleibe dahingestellt. Solange sie aber ihrer bedarf, mögen sie auch für das ausgegeben werden, was sie sind: nicht für Gewissheiten, sondern für Hypothesen. Vorläufig wird die Geschichtsphilosophie voraussichtlich oft genug noch zur Hypothese greifen. Denn ihr Gegenstand ist ein gar zu spröder und reichhaltiger Stoff, um sich ohne Weiteres in den Rahmen philosophischer Kategorieen einzufügen. Die Geschichte ist ein

durchaus eigenartiges Problem, zu dessen Lösung vielleicht weder der philosophische Idealismus noch der positive Empirismus ausreicht. Ehe die Forschung hier auf bleibende Erfolge rechnen kann, bedarf es jedenfalls erst, wie Labriola[1]) mit Recht hervorhebt, eines »mittleren Gebietes«, auf welchem die allgemeinen Prinzipien und Methoden der Bearbeitung zu ermitteln wären.

---

§ 4. Die Methode der Geschichtsphilosophie bei Spencer.

»Philosophie ist vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis«.[2]) Diesem Satz darf man unumwunden zustimmen, so lange er eben nichts als den tiefsten Wunsch ausdrückt, der, ausgesprochen oder nicht, allem Philosophieren zugrunde liegt. In dieser Fassung darf es auch gelten, wenn Spencer als Ziel der geschichtsphilosophischen Forschung die Zurückführung sämtlicher sozialer Vorgänge auf ein einheitliches Prinzip bezeichnet.

Derselbe monistische Gedanke, der R. Mayer und Helmholtz bestimmte, die Wärme und andere physikalische Erscheinungen auf mechanische Arbeit als letzte Einheit zurückzuführen, der Ørsted und Ampère im Magnetismus ein allgemeines elektrisches Phänomen vermuten liess, der die moderne Naturforschung von Lamarck bis Darwin und Häckel zur Annahme einer kontinuierlich sich entwickelnden biologischen Grundform führte, und der schliesslich L. Geigers sprachvergleichenden Studien die Hypothese einer geistigen Einheit der gesamten Menschheit nahelegte, bewog auch Spencer, den vielgestaltigen Prozess der Geschichte unter die einheitliche Theorie von der Kraft zu subsumieren.

Wie weit diese kosmische Formulierung des Einheitsprinzips bei Spencer zulässig ist, mag später[3]) erörtert werden. Hier fragt es sich, ob jenes Suchen nach Einheit nicht bereits eine aprioristische Anticipation des Gesuchten enthält, die in die Interpretation der Weltgeschichte schwere Missverständnisse hineinträgt.

---

[1]) cf. Fichtes Ztschr. 92, 1888. Recension v. C. Herrmann über Labriola, I problemi della filosofia della storia.

[2]) H. Spencer, System d. synthet. Philosophie. First Principles. B. I. § 37.

[3]) Cap. III § 8a.

Die Realität dieser Einheit zu leugnen, wäre freilich übereilt, sie zu behaupten, nicht minder willkürlich. Mag immerhin unter den tausend Entwickelungsbahnen sozialer Vorgänge eine einzige universelle Kraft die Unterströmung bilden, wer sagt uns, ob der Blick unserer Vernunfterkenntnis tief genug reicht, um sie wahrzunehmen? ob sie nicht vielmehr durchaus unbegreiflich, schlechthin transscendent ist? So hält Comte »alle Unternehmungen für verfehlt, welche aus einem einzigen Gesetz alle gesamten Vorgänge ableiten wollen, selbst wenn solche Versuche von den berufensten Geistern ausgehen sollten: der menschliche Geist dürfte zu schwach und das Weltall zu verwickelt sein, als dass wir jemals eine solche Vollkommenheit des Wissens erreichen könnten«.[1])

Wenn nun aus ähnlichen Bedenken J. St. Mill und Taine es der französischen Schule zum Vorwurf machen, dass sie stets ein einheitliches Prinzip suche, (wie seiner Zeit Rousseau im Contrat social), so ist hier unter der gesuchten »Einheit« immer die erste gemeinsame Ursache der verschiedenen sozialen Wirkungen verstanden. Die Einheit kann nun freilich auch mit A. Fouillée[2]) als das einheitliche Ziel, dem der gesamte Geschichtsverlauf zustrebt, gefasst werden, so dass beispielsweise Rousseaus Contrat social zwar nicht historische, wohl aber ideale Gültigkeit hätte.

---

[1]) Comte-Rig. I pg. 17. — Comte selbst freilich macht nachträglich ein bedeutsames Zugeständnis. Die Anknüpfung aller geschichtlichen Vorgänge, meint er, könne allenfalls an das Gravitationsgesetz, das allgemeinste aller uns bekannten Gesetze, stattfinden. Spencer verweist dagegen, mit Berufung auf die neue Entdeckung von der Erhaltung der Energie, auf ein noch allgemeineres Prinzip, die »Kraft« an sich. Obschon er damit, wie später zu zeigen, metaphysisches Terrain betritt, reicht die »Kraft« als Einheitsprinzip nicht aus, sondern die soziologische Forschung könnte sich erst bei einer noch höheren Synthese von mechanischer Kraft und psychischer Willensenergie beruhigen, deren Annahme noch durchaus hypothetisch ist. Zaghaft, weil ein solches Zugeständnis dem agnostischen Charakter seines Systems widerspricht, kommt Spencer schliesslich zu demselben Schluss, wenn er meint, »das Endergebnis der Spekulation ist also, dass die Macht, welche sich in dem ganzen als materielle Welt unterschiedenen Universum kundgiebt, eins ist mit der Macht, die in der Form von Bewusstsein aus unserem eigenen Innern hervorquillt. (Sociology III § 659f.)

[2]) Fouillée, la science sociale contemporaine. II éd., pg. 57.

Es ist nun des Weiteren[1]) darzuthun, wie der Gedanke einer Einheit in der Geschichte, in der einen wie in der anderen Auffassung, in dem engen Rahmen einer empiristischen Geschichtsphilosophie sich nicht unterbringen lässt, wie er aber auch bei Spencer, der mit seiner Theorie von der Kraft über den reinen Empirismus hinausgeht und in das Labyrinth metaphysischer Spekulationen halb wider seinen Willen sich begiebt, seinem ausdrücklich betonten Agnosticismus widerstreitet.

Es wird sich herausstellen, dass seine Theorie von der Kraft, in welcher bei Spencer die Idee von der geschichtlichen Einheit implicite einbegriffen ist, eine unhaltbare Zwitterstellung zwischen dem Absoluten und dem Relativen einnimmt.

Aber Spencers Soziologie will ja Naturwissenschaft sein.[2]) So gilt es denn, die Mittel zu prüfen, mit welchen auf dem Gebiete reiner Erfahrung Naturgesetze auch für die Geschichte gewonnen werden.

Als eine naturwissenschaftliche Disciplin verfährt Spencers Soziologie mit ihrem Gegenstande beobachtend und analysierend.

Für die Beobachtung des vorliegenden Materials giebt Spencer eine Reihe bemerkenswerter Vorschriften. Er warnt zunächst vor der Neigung, »bei jenen Trivialitäten zu verweilen, welche neun Zehntel unserer geschichtlichen Berichte ausmachen«, und die nur insoweit beachtenswert sind, als tiefere Vorgänge allgemeinerer Art mittelbar und stillschweigend darin einbegriffen sind.[3])

Zur Vermeidung dieser Einseitigkeit empfiehlt er, um die Richtung des Gesamtverlaufes zu erkennen, Vergleiche homogener Vorgänge in grossen Zeitabständen.[4])

So richtig diese Anweisungen im Allgemeinen sind, so unbestimmt sind sie auch. Denn bleibt es nicht ganz der subjektiven Willkür überlassen, eben dieselben historischen Facta, die Spencer als »trivialities« verschmäht, für bedeutungsvolle

[1]) Cap. III § 8.

[2]) »We must look upon social convulsions as upon other natural phenomena which work themselves out in a certain inevitable, unalterable way«. Social Statics pg. 473.

[3]) Study of sociology, pg. 99.

[4]) ib. pg. 105.

Zeichen eines tieferen historischen Geschehens auszugeben, und bedarf es, um zu entscheiden, auf welcher Seite das Recht ist, nicht eben ein erfertigen Geschichtstheorie, aus der sich a priori ableiten lässt, welche Facta beachtenswert, und welche wertlos sind?

Ferner ist die Zusammenstellung gleicher Vorgänge in grossen Zeitabständen für die Auffindung des Gesetzes zwar günstiger, als die Beschränkung der Beobachtung auf einen allzu engen Zeitabschnitt; aber auch das andere Extrem hat seine Gefahren. Wer zeitlich allzu weit getrennte Begebenheiten mit einander vergleicht, ist leicht verleitet, die natürlichen Verhältnisse, aus denen heraus das eine Ereignis verständlich wird, auch für die Zeit des anderen als vorhanden vorauszusetzen. So ist es ein Grundfehler der anthropologischen Geschichtsbetrachtung, dass sie bei der Erforschung der Urwelt von den heute bestehenden Verhältnissen Rückschlüsse macht auf die, die am Anfang waren.[1]) Die Frage nun, innerhalb welcher Zeitgrenzen Vorgänge einer gewissen Spezies mit einander verglichen werden dürfen, liesse sich nur durch eine apriorische Periodeneinteilung des Geschichtsverlaufes entscheiden, die Spencers induktivem Verfahren zuwiderlaufen würde.

So stehen denn Spencers Vorschriften für die geschichtsphilosophische Beobachtung deshalb in der Luft, weil kein Versuch gemacht wird, das Mafs ihrer Gültigkeit zu formulieren.

Ein Mafsstab von verhältnismässig grösster Zuverlässigkeit ist nun auch hier trotz aller Bedenken die Zahl. Die gleichartigen Vorgänge müssen gezählt werden, und aus der numerischen Häufigkeit ihrer Wiederholungen muss die Intensität und Verbreitung ihrer Wirkungen bestimmt werden. Statistikern, wie Quételet, Bertillon u. a., ist es zuerst gelungen, eine auffallende Gesetzmässigkeit in den menschlichen Angelegenheiten zu entdecken. Freilich ist auch die Statistik ein schwacher Hebel, wo es gilt, die tieferen Vorgänge des geschichtlichen Lebens zu Tage zu fördern. Immer zeigt sie nur das Gewordene,

[1]) Ueber ähnliche »préjugés rétrospectifs« cf. Revue des deux mondes 1873. »Littré se moque spirituellement de cette manie des publicistes ignorants d'importer à tort et à travers le présent dans le passé et le passé dans le présent, ... et raille l'école révolutionnaire pleine de haine et de dédain si injustes pour le moyen âge«.

das endgültige Produkt, nicht den Prozess des Werdens. Da nun nur die Fälle, in welchen die tausend Fäden geistigen Schaffens sich zu Handlungen verdichten, da nur die zur öffentlichen Kenntnis gelangenden Thatsachen, nicht ihre Motive, nicht ihre Komponenten sich statistisch feststellen lassen, so addiert die Statistik oft ungleichartige Grössen. Doch ist und bleibt Statistik ein zuverlässiges Beweismittel, dass es auch im historischen Geschehen keinen Zufall giebt. Zur Kontrole ihrer Daten und zur Feststellung der Gesetze, die sie veranschaulichen, bedarf es freilich eines weiteren Verfahrens, welches die addierten Thatbestände auf die Gleichartigkeit ihrer Faktoren hin untersucht.

Ehe auf dieses Verfahren selbst näher einzugehen ist, erscheint es angemessen, Spencers Grundsätze für die Gruppierung des Stoffes zu beleuchten. Er lehnt sich hier im Wesentlichen an Comte an. Aus Blainvilles Einleitung zu den allgemeinen Prinzipien der vergleichenden Anatomie hatte dieser den Satz adoptiert, dass »jedes thätige Wesen vom statischen und vom dynamischen Gesichtspunkte aus studiert werden kann, d. h. als fähig zu handeln und als wirklich handelnd«.[1] Das Studium der Bedingungen für die Existenz der Gesellschaft, meint Comte, sei von dem der Gesetze für ihre Bewegung zu trennen,[2] und diese Einteilung entspreche dem Unterschiede zwischen den Begriffen der Ordnung und des Fortschrittes.

Genauer bezeichnet Spencer die Aufgaben der Sozialwissenschaft als dreifach: wie Logik und Mathematik hat sie zunächst die Formen der Phänomene zu betrachten, wie Mechanik, Physik und Chemie sodann die Faktoren derselben zu erforschen; aber erst das Studium der Produkte selbst in ihrer Totalität bringt die Forschung zum Abschluss.[3])

Nach dem Vorbild der Naturwissenschaften ist nun die Methode in Spencers Soziologie analytisch.

---

[1]) Comte-Rig. I 11, nennt statisch die Feststellung der organischen Bedingungen, dynamisch eine Betrachtung, welche den Gang des menschlichen Geistes während seiner Thätigkeit verfolgt, indem man die Wege prüft, auf welchen er seine besonderen Kenntnisse erlangt.

[2]) ib. I. pg. 62.

[3]) Study of sociology, pg. 316.

Der soziale Körper gilt als gegeben, die Analyse zerlegt ihn in seine Elemente; als letztes Element, gleichsam als Zelle des sozialen Organismus ist das einzelne Individuum zu betrachten, in dessen Studium sich die Soziologie mit der Psychologie begegnet. Erst nach Erforschung der Elemente kann sich die Sozialwissenschaft zur Kenntnis des Ganzen erheben. Denn die Analysis hat nur »die Aufgabe, den Weg zu bahnen für die Synthesis«.[1]) Hat die Analysis das menschliche Individuum als Zelle der sozialen Gewebe freigelegt, so beginnt nun der konstruktive Aufbau aller geschichtlichen Gesellschaftsformen durch Deduktion aus der individuellen Natur. »Given the nature of the units, and the nature of the aggregate is predetermined«.[2]) Die weitere, der Psychologie zufallende Analyse der individuellen Konstitution liefert sodann die Elemente, die sich wieder mit den Ergebnissen der Biologie und in letzter Instanz der Kosmologie synthetisch verknüpfen lassen.

Mit diesem Verfahren steht Spencer in scharfem, bewussten Gegensatz zu A. Comte.

Wenn dieser mit Vernachlässigung der Psychologie sofort Generalisationen zieht aus dem geschichtlichen Material und die Idee der gesamten Menschheit, die Idee jenes »grossen Wesens«, aus dem Comte einen neuen Gott macht, zum Ausgangspunkt nimmt, so wirft Spencer ein, dass dieses »grosse Wesen« gar kein »Wesen« ist, dass seine Integration noch nicht vollendet ist und vielleicht nie vollendet sein wird. Die Betrachtung der »Menschheit« als Ausgangspunkt führe zu einer synthetischen Methode von notwendig apriorischem Charakter.

In der That betrachtet Comte nur die Völker als »die wahren Nachfolger der vorhergehenden«, mithin als typische Erscheinungen der geschichtlichen Entwickelung, »welche deren Anstrengungen sich zu Nutze machen, und deren Fortschritte weiter führen, gleichviel welchen Boden sie bewohnen und selbst gleichviel von welcher Rasse sie stammen«.[3])

Der idealen Gestaltung der künftigen Menschheit also,

---

[1]) Study of sociology, pg. 322: »Synthesis is the end to which analysis is the means«.

[2]) Study of sociology, pg. 50.

[3]) Comte-Rig. II, 70.

einem Zustande, dessen Vorstellungsbild in uns immer subjektiv gefärbt und willkürlich verzerrt bleiben wird, will Comte den Mafsstab entnehmen für die Wertschätzung der historisch gegebenen Gesellschaftsformen.

Mit Recht verwirft Spencer im Allgemeinen dieses Verfahren, aber auch Comte hat nicht ganz Unrecht. Wenn Spencers experimentelle Analyse auch ein wesentlicher Bestandteil der soziologischen Methode bleiben muss, so kann doch andererseits nur eine deduktive Synthese nach Comtes Vorgang die Wissenschaft zum Abschluss bringen, während sie sonst immer in den ersten Anfängen stecken bleiben würde. Die menschliche Gesellschaft gehört sicher zu den kompliziertesten Gegenständen der Forschung. Blosse Analyse würde sich in tausend Einzelheiten verlieren, wenn die Gesellschaftswissenschaft nicht daneben auch von den unendlichen Komplikationen und den Besonderheiten des Einzelfalles, aus denen die Wirklichkeit besteht, absehen und eine allgemeine Theorie der Menschheitsentwickelung aufstellen wollte.

Im Vergleich zu Comtes direkten empirischen Generalisationen stellt Spencers Methode allerdings einen Fortschritt dar. Giebt es doch genug Fälle, in denen es schlechterdings unmöglich ist, aus direkter Erfahrung Sätze zu erhalten, denen der Name von empirischen Gesetzen gebührte. Hier ist die Deduktion aus psychologischen Elementen gewiss ein besserer Weg. Aber wenn auch der so gefundene Satz den gegebenen Einzelfall hinlänglich erklärt, wäre er durchaus unzuverlässig, wollte man ihm universelle Gültigkeit zusprechen. Gewiss ist die einzelne soziale Erscheinung eine Wirkung, deren Ursachen individuelle Handlungen sind. Aber nun findet eine fortwährende Rückwirkung der Wirkung auf ihre Ursachen statt, eine beständige Veränderung der Individuen, die Spencer daher fälschlich als »social units« bezeichnet.

Eine empfehlenswerte Kombination und Verbesserung der Verfahren Comtes und Spencers hat John Stuart Mill in seiner »umgekehrt deduktiven« oder historischen Methode gegeben.[1])

[1]) Logik II, 544 sq.

Dieselbe beginnt mit der Beobachtung des historischen Materials, unterwirft die beobachteten Thatsachen »einer Vorbereitung, um sie geschickt zu machen, rasch und genau mit einander verglichen zu werden: d. h. man sucht allgemeine Sätze, welche in konziser Weise ausführen, was einer grossen Klasse von beobachteten Thatsachen gemein ist«. — Soweit bestünden Comtes empirische Gesetze zu Recht; Generalisationen aus dem gegebenen Stoff bilden den Schwerpunkt des Verfahrens, nur dass es eben blos annähernde, der Bestätigung und Verbesserung dringend bedürftige Generalisationen wären.

Eine solche Verbesserung und Verifikation der empirischen Gesetze, welche die Geschichte an die Hand giebt, erfolgt nun bei Spencers Verfahren durch deduktive Verknüpfung mit den Gesetzen der menschlichen Natur. Es gilt nachzuweisen, dass »diese empirischen Gesetze die derivativen Gesetze sind, die als die Folgen jener letzten Gesetze ganz naturgemäss zu erwarten waren«.[1])

So wird denn die Geschichtsphilosophie zunächst mit einer Vielheit einzelner Generalisationen fürlieb nehmen müssen, und wenn der »Wille zum System« — zwar nicht ein Mangel an Redlichkeit, wie Nietzsche schilt, aber doch wohl ein Uebergriff unseres ästhetischen Gestaltungstriebes ins Reich der reinen Vernunft ist, indem er auf eine hastige Vereinheitlichung jener Vielheit drängt, so wird der gewissenhafte Forscher diesem Wunsche mindestens solange widerstehen, bis dringlichere erkenntnistheoretische Fragen innerhalb der Einzeluntersuchungen ihre Lösung gefunden haben. Oder bleibt nicht auch da, wo wir aus einer Anzahl von Einzelfakten ein dürftiges »Gesetz« ableiten, noch des Bedenklichen genug?

Zunächst ergiebt sich, wenn wir auch nur eine Anzahl offenbar nah verwandter Ereignisse zur Vergleichung ziehen, dass bei näherem Zusehen auch der einfachste soziale Vorgang aus den mannigfachsten Beiträgen zusammengesetzt ist. Wir müssten einen jeden also erst atomistisch zerspalten, die heterogenen Bestandteile aussondern, und erst der Rest der dann noch allen gemeinsamen Bestandteile würde die Aufstellung des

[1]) Mill, Logik II, 551.

sozialen »Gesetzes« gestatten. Ob es aber dann noch ein »soziales« Gesetz wäre? Ob nicht das Band zwischen den in tausend Atome zerspaltenen Ereignissen dann vielmehr in Gesetzen der Individualpsychologie zu suchen wäre?

Was jene Vorgänge gerade zu sozialen macht, das Zusammenwirken von komplizierten psychologischen Zuständen vieler verschieden gearteten Individuen verhindert gleichzeitig die genaue Wiederholung desselben Vorgangs, und das mühsam entdeckte »historische Gesetz« hätte schon im einzelnen Falle seine Wirksamkeit erschöpft.

Ja gelänge es selbst, die genaue Wiederkehr desselben Vorganges in einzelnen Fällen zu beobachten, folgte daraus ein kausaler Zusammenhang, ein Gesetz? Keineswegs: höchstens für die bisher verstrichene Zeit die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge, und wenn sich selbst feststellen liesse, dass die einzelnen Elemente des einen Vorgangs in Elemente des folgenden übergegangen seien, so braucht deshalb noch keinerlei besonderes kausales Band die Gesamtheit des ursprünglichen Vorgangs mit der Gesamtheit des wiederholten zu verknüpfen.

Ja schon in der blossen Abstraktion eines Gesetzes aus einer Vielheit wirklicher Vorgänge liegt ein apriorisches Element der Geschichtsphilosophie: die Voraussetzung ist, dass reale Begebenheiten ideelle Aequivalente haben.[1])

Ist nun die Erforschung der geschichtlichen Gesetze gegenstandslos? — Die Antwort mag den folgenden Positionen entnommen werden.

Zunächst ist jene Aequivalenz des Geschehens mit dem Vorgestelltwerden, wenn auch nicht erwiesen, so doch immerhin möglich. Sodann mag jenes Kausalitätsverhältnis, welches die einzelnen individuell-psychologischen Ingredienzen des einen Vorgangs mit denen seiner Wiederholungen verknüpft, von einem andern Kausalzusammenhang begleitet sein, der spezifisch soziale Gültigkeit hat. Das »historische Gesetz« ferner mag, auch wenn es nur in einem einzigen Falle in Wirksamkeit tritt, in allen anderen dagegen durch widerstrebende Prinzipien abgelenkt

[1]) cf. Simmel, die Probleme der Geschichtsphil., pg. 42, »das Gesetz hat ideellen Charakter, keine Brücke führt von ihm zur greifbaren Wirklichkeit, die vielmehr ganz ausserhalb seiner durch einen besonderen Akt gesetzt sein muss.

oder aufgehoben wird, trotzdem latent — unserer Erkenntnis unzugänglich — vorhanden sein. Ja selbst der Subsumption aller Einzel-Gesetze unter das Wirken eines einheitlichen Prinzips steht nichts im Wege als der Einwurf, es liesse sich letzteres nicht erfahrungsmässig nachweisen.

Da es so gut wie unmöglich ist, zur Erhärtung eines aufgestellten soziologischen Gesetzes durch künstliche Herstellung der Gelegenheit, unter der es in Funktion tritt, die experimentelle Probe anzustellen, so muss seine allgemeinverbindliche Annahme solange suspendiert bleiben, bis die Geschichte selbst durch Wiederholung der Fälle, die nur aus jenem Gesetz verständlich werden, ihre Zustimmung kundgiebt. Nur die künftige natürliche Realisation könnte dem Forscher eine eklatante Genugthuung verschaffen, während seine entschiedensten Versicherungen von der Skepsis auf Hypothesen reduziert werden müssen. Freilich sind es oft Hypothesen, die alle Vorzüge der Einfachheit, Natürlichkeit und Glaubwürdigkeit auf sich vereinigen, gegen welche sich oft schlechterdings nichts einwenden lässt, als dass ihnen die letzte erkenntnistheoretische Sanktion noch fehlt. Kurz, bisher ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass auch Spencers Auslegungen der Weltgeschichte das wahre Wesen des Prozesses richtig angeben: zwar nicht mit der Gewissheit mathematischer Schlussfolgerungen, wohl aber mit den Chancen eines Glücksspieles, bei dem auf tausend Nieten doch ein Treffer kommt.

---

§ 5. Stellung der Geschichtsphilosophie in Spencers System der Wissenschaften.

Die analytische Behandlung des soziologischen Materials führte Spencer, wie bereits bemerkt, auf das Studium des Individuums, der Zelle des sozialen Organismus, und dieser Punkt, in welchem sich Soziologie und Individualpsychologie berühren, ist die Stelle, wo die Geschichtsphilosophie in Spencers Auffassung in das System der Wissenschaften eingegliedert werden muss. Dem Essay: the Classification of sciences seien die folgenden Bestimmungen entnommen.

Die Soziologie beschäftigt sich demnach nur mit den sozialen

Wirkungen individuell psychischer Vorgänge. Der übergeordnete Begriff, die Psychologie, steht nun seinerseits auf gleicher Stufe mit der Physiologie. Beide behandeln die Gesetze der Funktionen organischer Phänomene, jene die geistigen, diese die materiellen. Beide sind demnach Töchter der gemeinsamen Mutter Biologie, der Wissenschaft vom Leben überhaupt. Von den Lebewesen, oder wie Spencer sagt, »den kleinen Aggregaten«, welche aus der Substanz der Erdoberfläche gebildet sind, erweitert sich die Forschung zur Geogenie, der Wissenschaft, die sich mit dem Werden des »im Vergleich zum Kosmos kleinen, sonst aber weiten Aggregats, der Erde nämlich«, beschäftigt. Wird endlich die Erde dem System der übrigen Himmelskörper eingeordnet, so ist es schliesslich Aufgabe der Astrogenie, nach den Gesetzen der Redistribution von Materie und Bewegung zu forschen.

Astronomie, Geologie, Biologie, Psychologie und Soziologie und ihre Abzweigungen sind also gewissermafsen ebensoviel Etappen und Stationen, auf denen dasselbe weltbeherrschende dynamische Prinzip, in den verschiedenen Formen seines Wirkens wiederholten Visitationen unterworfen wird.

Zur Genealogie dieser Lehre giebt Spencer selbst einige Daten.

Die erste Behauptung von einem allgemeinen Abhängigkeitsverhältnis der Soziologie von der Biologie findet er[1]) im 1. Buch von Hookers Ecclesiastical Polity »so klar ausgesprochen, wie es der Stand des Wissens in seiner Zeit ermöglichte«.

Aber erst A. Comte[2]) gebührt das Verdienst, mit verhältnismässiger Bestimmtheit die Beziehung zwischen der Wissenschaft vom Leben und der Gesellschaftswissenschaft dargelegt zu haben. »He saw clearly, that the facts presented by masses of associated men, are facts of the same order as those presented by groups of gregarious creatures of inferior kind; and that in the one case, as in the other, the individuals must be studied before the assemblages can be understood«.[3])

[1]) Study of sociology, pg. 326.

[2]) »La nécessité de fonder, sur l'ensemble de la biologie, le point de départ de la sociologie, est évidente«. — Comte-Rig. I, 462.

[3]) Study of sociology, pg. 327.

Der Unterschied zwischen Comtes und Spencers Lehre liegt zunächst darin, dass ersterer in der Gründung der Soziologie auf Biologie die psychologische Zwischenstufe überspringt, da er die Selbstbeobachtung, jene wichtige Erkenntnisquelle der Psychologie, für unmöglich hält und sich dafür an Galls physiologische Lokalisation der Seelenkräfte anschliesst.

Sodann will Comte keineswegs die blinde Einordnung der soziologischen Probleme in ein biologisches Schema befürworten. Jene bei Spencer erst noch der Biologie übergeordneten Wissenschaften, Geologie und Astronomie, will er gelegentlich unmittelbar zu soziologischen Untersuchungen herangezogen wissen.

Während Spencer[1]) aus Astronomie und Geologie nur ganz allgemein den Begriff der »Kontinuität in Existenz und Verursachung« adoptiert, ist nach Comte die Bedeutung der unorganischen Bedingungen, wie jene beiden Wissenschaften sie darstellen, derart, dass sie zwar nicht die Gesetze der sozialen Entwickelung, wohl aber die Schnelligkeit dieser Entwickelung zu verändern vermögen.

»Offenbar«, meint Comte,[2]) »haben die Dimensionen unseres Planeten für die Soziologie mehr Wichtigkeit als für die Biologie, da sie der Zunahme der Bevölkerung eine unübersteigliche Grenze setzen«.

Spencer beachtet nicht sonderlich Comtes Warnungen vor der Schematisierung sozialer Phänomene unter biologische Kategorieen: er möchte am liebsten beide Wissenschaften in eine einzige verschmelzen. Die soziologischen Gesetze, die er in die Evolutionsformel zusammenfasst, scheinen ihm identisch mit den Gesetzen des Lebens überhaupt.

Ein doppelter Verwandtschaftsgrad besteht nach Spencer zwischen beiden Wissenschaften: ihre mittelbare Verknüpfung liegt »in einem gewissen Parallelismus zwischen den Gruppen von Phänomenen, von denen eine jede handelt«;[3]) eine unmittelbare Berührung beider Wissenschaften findet er in ihrer gemeinsamen Beschäftigung mit »der sozialen Einheit — dem Menschen«: the

[1]) Study of sociology, pg. 323.

[2]) Comte-Rig., pg. 99.

[3]) cf. Cap. III, § 6a, die Gesellschaft — ein Organismus.

human being is at once the terminal problem of Biology, and the initial factor of Sociology«.[1])

Und nicht blos neben einander in äusserlicher Berührung stehen Biologie und Soziologie durch die partielle Identität ihrer Gegenstände oder durch eine symbolische Analogie ihrer Probleme, sondern auch geschichtlich im Verhältnis gegenseitiger Dienstleistung, indem die leitenden Gedanken der einen unmittelbar auf die andere fruchtbringend übertragen worden sind. Den Grundbegriff der Entwickelung verdankt die Biologie nach Spencer der Soziologie, um ihn dann, bestimmter umschrieben und durch zahllose Veranschaulichungen berührt, an diese wieder zurückzuerstatten.[2])

Man wird den Ausführungen Spencers im Wesentlichen beipflichten können, wenn auch davor gewarnt werden muss, die Wissenschaften vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft für ein Ganzes von so geschlossener logischer Konstitution zu halten, dass es sich einer schematischen Ordnung der Disziplinen ohne Rest einfügen liesse. So weit wird der Soziolog und Psycholog den sog. »exakten« Wissenschaften entgegenkommen müssen, dass seine Theorie beständig Fühlung behält mit den Fortschritten der Wissenschaften von den Himmelskörpern, vom Erdganzen und vornehmlich vom Leben. Statt wie in vergangenen Tagen allem, was nach Empirie und Experiment schmeckt, geringschätzig aus dem Wege zu gehen, darf er keinen irgend denkbaren Versuch scheuen, seine Methoden mit denen der Naturwissenschaften in Einklang zu setzen. Nur muss nachdrücklich daran erinnert werden, dass Vorgänge im Bewusstsein und im geistigen Leben der Menscheit und physiologische oder gar anorganische Phänomene trotz aller Verdienste der jungen Psychophysik allzu heterogener Natur sind, als dass die Identität der Methoden für beide Gattungen von Gegenständen als unantastbares Dogma gelten dürfte, und noch ist nicht ausgeschlossen, dass Psychologie und Soziologie neben den Naturwissenschaften

[1]) Study of sociology, pg. 336.

[2]) ib. pg. 334. Eine ähnliche Uebertragung eines ursprünglich in der Nationalökonomie aufgestellten Gedankens auf die Biologie nennt Spencer die Lehre von der »physiologischen Arbeitsteilung« bei Mr. Milne-Edwards.

ihre eigentümlichen und unabhängigen Erkenntnisbedingungen finden werden.[1])

Nach diesen Ausführungen ist auch eine Entscheidung der Divergenz zwischen Spencer und Comte, ob die Soziologie sich an die Psychologie oder an die physiologische Seite der Biologie anlehnen müsse, bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft schwer zu treffen, aber auch ziemlich belanglos. Auch Spencer fasst ja die Psychologie als eine Unterabteilung der allgemeinen Biologie. Die Streitfrage braucht also nur an die höhere Instanz, die Biologie verwiesen zu werden, um ganz zusammenzufallen mit dem oben gestellten erkenntnis-theoretischen Problem. Wie wir für den Augenblick noch keinen bestimmten Punkt angeben können, wo das Unorganische ins Organische übergeht, so lässt sich auch noch keine feste Grenze zwischen physiologischen und psychologischen Phänomenen statuieren.[2]) Die höhere Instanz, die hier das Urteil zu fällen hat, ist eben die künftige, vervollkommnete Biologie.

Anfechtbar ist Spencers Begründung der Soziologie auf Psychologie freilich von einer anderen Seite. Bei Spencer erscheint Psychologie einfach als das Apriori der Geschichtswissenschaft. Nachdem die Psychologie den geistigen Habitus der Individuen bestimmt hat, hätte die Soziologie nunmehr mit der äusserlichen Addition vieler Individuen — der »social units«[3]) — zu beginnen.

Dieser atomistischen Auffassung muss die Theorie der Wechselwirkung gegenübergestellt werden.

Die individuellen Fähigkeiten und Strebungen sind ja ihrerseits ein Erbteil der Rasse, der Gattung, kurz der — gegenwärtigen oder vergangenen — Gesellschaft, und überall, wo die Psychologie den seelischen Status des Individuums genealogisch zu beschreiben unternimmt, hat sie wiederum auf Soziologie als auf ihr Apriori sich zu stützen. Beide Wissenschaften stehen somit in geschwisterlichem Verhältnis und in gleich nahem Verwandtschaftsgrade zur Biologie. Beide behandeln denselben

[1]) cf. hierzu Dilthey in Philosoph. Monatshefte XI, pg. 250.

[2]) cf. hierzu Höffding, Einl. in d. engl. Phil. unserer Zeit, deutsch von Kurella, pg. 201.

[3]) cf. Cap. II, § 6b.

Gegenstand, die geistigen Formen der allgemeinen Lebensfunktionen, die eine ihr Beschränktsein im Rahmen der Einzelexistenz, die andere ihre Ausstrahlungen und Reflexe innerhalb der Gruppen von Einzelexistenzen. Ja einer weiteren Prüfung muss die Frage vorbehalten bleiben, ob und wo sich in der Wirklichkeit eine scharfe Grenze ziehen lässt zwischen individuellem und sozialem Leben, ob nicht Psychologie und Soziologie vermöge der realen Identität ihres Gegenstandes mit einander verschmelzen, und ob ihre Trennung in zwei gesonderte Disziplinen nicht lediglich aus Opportunitätsgründen der wissenschaftlichen Arbeitsteilung zu rechtfertigen ist.

Cap. III.

Die Ergebnisse in Spencers Geschichtsphilosophie.

§ 6. Die Gesellschaft als Trägerin der Geschichte.

In »the vital processes of spontaneous cooperation« hatte Spencer den Inhalt der Weltgeschichte gefunden. Ein allgemeiner »Lebensprozess« war das einheitliche Substrat, an welchem alle Einzelgeschehnisse in Staat und Kirche, in Industrie, Kunst und Wissenschaft, in den häuslichen Einrichtungen und dem Systeme der Sitten sich abspielen. Es erhebt sich die Frage nach dem Subjekt, das jenen Lebensprozess »erlebt«. Sind es die zahllosen Sonderexistenzen menschlicher Individuen, welche die Geschichte tragen, welche — ein jedes sein Einzelgeschick, ein jedes sein Einzelwerk zusammenbringen in den Speicher der Zeit?

Ja und nein! antwortet Spencer. Zwar ist Geschichte am Ende die Summe der Erträge und Beiträge zahlloser menschlicher Einzelwesen; aber nicht in ihrer Eigenschaft als gesonderter Existenzen, sondern als »sozialer Einheiten« (social units). Das Nebeneinander und Miteinander aller individuellen Einheiten gebiert plötzlich ein ganz neues Gebilde, ein Lebewesen von eigenartigen Existenzbedingungen: die Gesellschaft. Geschichte ist nicht sowohl die Summe individueller Lebensinhalte, als ein Erlebnis der Menschengattung, ein Ergebnis sozialer Thätigkeit.

a) Gesellschaft — ein Organismus.

Ein Lebewesen nennt Spencer die Gesellschaft, ein organisches Gebilde. Wie am tierischen Körper findet Spencer auch an der Gesellschaft die drei Hauptmerkmale der Organisation: Modifikation, Struktur und Funktion.

Modifiziert wird der tierische sowohl wie der soziale Organismus durch zwei Ursachen: durch inneres Wachstum und äussere Einwirkungen (im Falle einer Gesellschaft hauptsächlich durch kriegerische oder andersartige Thätigkeit angrenzender Gesellschaften).[1]

Wie der individuelle, so zeigt auch der soziale Organismus Struktur in der Gliederung, in der gegenseitigen Abhängigkeit seiner Teile, Funktion in den Thätigkeiten seiner Glieder.[2]

So z. B. scheiden sich Regierende von Regierten, Produzenten von Konsumenten etc. wie die Glieder des Körpers, und Spencer treibt den Parallelismus so weit, dass er die Gewerbe den Ernährungsorganen, den Handel den Organen des Blutumlaufs, die Regierung dem Nervensystem, dem Sitze von Willen und Bewusstsein gleichsetzt; ja jeder Güterzug, der frachtenschwer die Landstrecken dahinrollt, jeder Jahrmarkt, der den Besitz des einen in die Hand des andern spielt, hat sein nachweisbares Analogon im Getriebe des animalischen Körpers.

Die Uebereinstimmung des individuellen und sozialen Organisationsprozesses fasst Spencer schliesslich zusammen als einen Drang zum Dasein, zur Selbsterhaltung und Fortpflanzung, als einen Individuationsprozess »a tendency to individuate, to become a thing«,[3]) und das fertige Produkt, die Gesellschaft, definiert er als »die Dauer der Beziehungen zwischen den Mitgliedern, welche die Individualität einer Gesamtheit im Unterschiede von der Individualität dieser Mitglieder bildet«.[4])

Spencer nennt die Gesellschaft einen Organismus, und solange die Parallele zwischen dem animalischen und dem sozialen

---

[1]) Study of sociology, pg. 347.

[2]) Mutual dependance of parts is essential for the commencement and advance of social organization, as it is for the commencement and advance of individual organization. Study of sociology, pg. 332.

[3]) Social Statics, pg. 497, cf. Cap. III § 8 Spencers Stellung zur Finalität.

[4]) Principles of Soziology, I, 465.

»Körper« ein Gleichnis sein soll, darf man ihr das Lob der Anschaulichkeit nicht versagen; ja die geniale Durchführung des Vergleichs verrät fast dichterische Kühnheit.

Aber mit einem blossen Parallelismus begnügt sich Spencer nicht: das Prädikat der Organisation, der Gesellschaft beigelegt, hat hier volle reale Gültigkeit.[1])

Zwar zaudert er, die völlige Identität der verglichenen Erscheinungen auszusprechen. Sein Bedenken gründet sich sowohl auf bisher nicht beachtete Verschiedenheiten im Wesen als in der Bestimmung beider Organisationen. Um mit letzterem zu beginnen, hat das Aggregat im sozialen Organismus die Wohlfahrt der Einheiten zum Zweck, während im individuellen Organismus die Einheiten da sind zur Wohlfahrt des Aggregats. Der andere Unterschied liegt in den verschiedenen Graden des räumlichen Zusammenhangs. Die Teile des animalischen Organimus bilden ein wirklich konkretes, die der Gesellschaft nur ein diskretes Ganze. Freilich ist Spencer weit entfernt, hiermit die Minderwertigkeit, einen sozusagen sekundären Grad von Realität der sozialen Organisation zu behaupten. Im Gegenteil sei die Gesellschaft eine höhere Potenz biologischen Seins: ein »überorganisches Gebilde«.

Wer unbefangen die bunte Fülle dieser Vorstellungen an sich vorüberziehen lässt, muss zugeben, dass der Begriff vom Gesellschaftsorganismus nicht bloss ein anschauliches Gleichnis der Phantasie ist, aber auch nicht ganz der Vorstellung entspricht, die wir von der gewöhnlichen Realität der Dinge haben,

[1]) Unter der Voraussetzung, dass die Gesellschaft nicht ein Werk des freien Willens, sondern ein Produkt der Natur ist, nicht ein »Kontrakt«, sondern ein Organismus, bekämpft Spencer Rousseaus Theorie (Social Statics pg. 224 f.). »Truly a strange power« — spottet er über den angeblichen „Kontrakt“ — »this which our forefathers wielded — to be able to fit the behaviour of their descendants for all futurity! However, there never was such a contract. If there had been, constant breaches must have destroyed it. And even if undestroyed, it could not bind us, but only those who made it«. Die Lehre von der Uebertragung der Individualrechte auf den Staat, meint er, münde aus in »the curious doctrine .... that the membres of a community having entrusted an estate (their rights) to the care of a steward (their government) thereby lose all proprietorship in such estate, and can have no benefit from it, except what their steward pleases to vouchsafe. Social Statics, pg. 227.

und diese Unbestimmtheit äussert sich, beiläufig bemerkt, auch in der Praxis des Staates, wenn er sozialen Vereinigungen das Recht einer juristischen Person gelegentlich erteilt oder verweigert.

Die Gesellschaft besteht zunächst aus einer Vielheit von Individuen. Gesellschaftliche Handlungen sind also unzweifelhaft Handlungen lebender Wesen. Aus der Natur ihrer Komponenten ist dennoch dem sozialen Körper mindestens eine mittelbare Vitalität gesichert.

Bei Leibniz findet sich die Bemerkung, dass jedes lebende Wesen aus anderen Lebewesen zusammengesetzt ist: eine Vorahnung der Wahrheit, die durch Schwanns Entdeckung von der tierischen Zelle bestätigt ist. Es lässt sich also mit Recht der Satz aufstellen »der Organismus ist eine Gesellschaft«.

Das vorliegende Problem reduziert sich nun auf die Frage: Ist jede Gesellschaft auch ein selbständiger Organismus? Oder um mit Leibniz zu sprechen: Ist jede organisierte Zusammensetzung von lebenden Wesen ein Lebewesen für sich?

Die Entscheidung hängt von der Definition des Lebendigen bezw. des Organismus ab, und da entsteht zunächst die sekundäre Frage, ob Organisation, so notwendig sie auch für das Leben sein mag, denn gleichbedeutend mit Leben ist.

Wir wissen nicht, was Leben an sich ist. Wir wissen nur, dass es unter der uns bekannten Form aus mehreren Fällen von Einzelleben sich zusammensetzt, und so mag auch die Gesellschaft wohl ein Organismus sein, ohne darum doch ein selbständiges biologisches Ganzes zu bilden. Aber nehmen wir an, dass jede Organisation zugleich auch ein Lebensprozess (a vital process) ist, so fragen wir weiter, ob der Begriff »organisiert — lebendig« den der Gesellschaft in sich schliesst. Hier kommt nun alles darauf an, ob wir den ersten Begriff verengern, indem wir das Merkmal des räumlichen Zusammenhangs hinzufügen, und dann ist Spencers Theorie mit einem Schlage gerichtet. Oder wir erweitern den Begriff des Lebendigen durch Fortlassung jenes Merkmals. Dann stünde nichts im Wege, auch jenes »überorganische« Gebilde, genannt Gesellschaft, in die Kategorie des Lebens aufzunehmen.

Richterin in diesen Streitfragen ist die Biologie, die nach

ihrem heutigen Stande, wenn sie die Erfahrung befragt, schwerlich die Möglichkeit der zweiten Definition zugeben wird.

Wenn Spencer also den Parallelismus zwischen der sozialen und der animalischen Organisation als realen Thatbestand ausgiebt, so behält seine Lehre vom »überorganischen« Leben der Gesellschaft einen mystischen Beigeschmack, eine verzweifelte Aehnlichkeit mit den Materialisationen spiritischer Astralleiber etc.

Aber auch der rein bildlich gefasste Vergleich hinkt. Verfehlt ist bei Spencer die Bestimmung des Individuums, das als social unit der tierischen Zelle entsprechen müsste. Denn während letztere fortpflanzungsfähig ist, kann sich ersteres als Einzelwesen nicht vermehren, sondern bedarf zu seiner Fortpflanzung bereits einer primitiven Form der Gesellschaft, der ehelichen Gemeinschaft. Ob der animalische Körper sich atomistisch konstruieren lässt, bleibt der Naturwissenschaft zu entscheiden überlassen; für die Gesellschaft versagt die atomistische Theorie völlig. Die Wechselwirkung zwischen individuellem und Gesellschaftsleben soll daher im folgenden Abschnitt näher erörtert werden.[1])

Unnötig scharf schliesslich ist Spencers Polemik gegen Rousseau. Die natürliche Organisation bei Spencer schliesst den »Contrat social« nicht aus. Nur ein Anachronismus Rousseaus ist zu berichtigen. Denn das ist zwar gewiss, dass nirgends und niemals, soweit wir auch die Vergangenheit durchsuchen, ein solcher Kontrakt aus freier Willensentschliessung und bewusster Zweckerkenntnis aller Interessenten geschlossen worden ist. Keine Parlamentsakte gründete die Gesellschaft, sondern sie entstand — und hier kommt Spencer zu seinem

[1]) Den Satz von Maine, »the unit of an ancient society was the Family, of a modern society the Individual« fasst Spencer als eine Stütze seiner Theorie vom Parallelismus des sozialen und animalischen Körpers auf, da auch auf den höheren biologischen Entwickelungsstufen in den Geweben »the cell-form is masked and almost lost«. Principles of Biology (1885, 3. ed.). Doch weist Barth mit Recht darauf hin, dass in den Geweben die Zellform nur selten verloren geht, dass die Mehrheit der Zellen nicht nur ihre Form, sondern auch ihr Wesen beibehält, wozu in erster Linie die Vermehrungsfähigkeit gehört. Da der individuelle Mensch, aus dem die moderne Gesellschaft doch durchweg, nicht blos teilweise zusammengesetzt sein soll, diese Eigenschaft nicht besitzt, ist Maines Satz vielmehr eine Widerlegung als eine Bestätigung des vermeintlichen Parallelismus. Gesch.-Phil. Hegels u. d. Hegelianer, Leipzig 1890.

Recht — als eine Gesamtwirkung natürlicher Verhältnisse. Nahe gebracht durch die Gemeinschaft des bewohnten Bodens, genötigt durch Machtgebote eines starken Bezwingers, vor allem durch den Trieb zur geschlechtlichen Gemeinschaft und zu der damit verbundenen Fürsorge für die Nachkommen und durch tausend andere Ursachen mögen hier und dort einzelne Individuen (— wenn anders sie je vereinzelt lebten!) zu sozialen Vereinigungen zusammengewachsen sein.

Aber waren jene Individuen nicht gleichzeitig wollende und vernunftbegabte Wesen? Und war es nicht jederzeit Werk der Vernunft und des Willens, mit der Fülle der natürlich gegebenen Verhältnisse erkennend und zwecksetzend, wählend und ablehnend zu verfahren?

Gewiss wurde auch der menschliche Geist von der Allgewalt der natürlichen Verhältnisse bestimmt, aber nicht in seinem ganzen Inhalte. Das Urteil haftete zwar am Gewohnten und befand es für zweckentsprechend, und der Wille nach Veränderung erlahmte an dem trägen Widerstande des Vorhandenen. Aber doch sass jederzeit die Vernunft auch zu Gericht über das, was ist und verglich es mit dem, was sein könnte und sollte. Neigung oder Abneigung entschied, wo zur Entscheidung Raum blieb: und Natur spricht ja nicht immer mit Zwangsedikten zu uns; oft lässt sie auch grossmütig uns Möglichkeiten zur Wahl. So ist denn Geschichte, unbeschadet des natürlichen Hergangs, zugleich ein ununterbrochenes und nicht vergebliches Bemühen, das natürlich Gegebene vernunftgemäss zu gestalten.

Die Entstehung sozialer Gebilde mag zwar aus rein elementaren Naturkräften sich herleiten lassen, und den »Contrat social« als den historischen Anlass ausschliessen. Trotzdem behält er ideale Gültigkeit, als die der Vernunft und dem Willen entsprechende Form der Gesellschaft. Die Erfahrung scheint diese Auffassung zu bestätigen. Die Beziehungen der Völker, einstmals regellos, ein Tummelplatz roher Naturgewalt, werden durch das sich entwickelnde Völkerrecht zu einem Rechtsverhältnis, einem contrat social zwischen Staat und Staat vergeistigt. Ja der Staat selbst, in diesem Lichte betrachtet, erscheint als die der Vernunft und dem Willen seiner Bürger

möglichst angepasste Form einer aus natürlichen Bedingungen hervorgewachsenen Gesellschaft.

Zur Stütze dieser Auffassung kann man auf Aristoteles zurückgreifen. Auch nach ihm ist die Gesellschaft ein natürliches Gebilde, d. h. sie entspricht der Natur und den Zwecken des Menschen, wenn er auch darin nur eine Assoziation von Individuen sieht, die spezifisch getrennt bleiben, ohne eine reale Einheit zu bilden. Der Staat ist die letzte und höchste dieser Assoziationen und ihrer aller Zweck: »τέλος ἐκείνων«.[1])

Rousseau hat den Contrat social also nur chronologisch falsch angesetzt; er steht nicht am Anfang, sondern — möglicher Weise! — am Ende der Geschichte.[2]) Sein Irrtum ist psychologisch zu erklären, als eine der häufigen Verwechselungen des Ideals mit der Realität, zu denen wir auch die Legenden vom goldenen Zeitalter und vom Paradiese zählen müssen. Die stürmische Sehnsucht nach dem Ideal begnügt sich eben nicht, die Erfüllung aller Wünsche einer ungewissen Zukunft anheimzugeben, sondern um es dem Vorwurf der Utopie zu entrücken und auch um den eigenen Kleinmut aufzurichten, greift sie, gepaart mit mangelhafter Kenntnis der Geschichte, zu der Fiktion, das Erwünschte sei schon einmal dagewesen, zwar zeitweilig verloren, aber doch leicht wiederzugewinnen.

b) Individuum und Gesellschaft.

Als Jesus von Nazaret von dem römischen Landpfleger der vielköpfigen Volksmenge gezeigt ward, erscholl allseitig das »Kreuzige, kreuzige ihn!« War jener weltgeschichtliche Ruf der genaue Willensausdruck jedes Einzelnen oder auch nur der Mehrzahl aller Beteiligten? Oder mochten nicht vielleicht die Meisten, zum mindesten all die Neugierigen, denen der Galiläer fremd geblieben war, all die Schaulustigen, die ihm kurz zuvor noch Palmen gestreut, im Stillen das Urteil hegen: »Ich finde keine Schuld an ihm?«

Im letzteren Falle würde jener allgemeine Ruf aus einer

[1]) Aristoteles, Politik I 1, pg. 1257a. b. sq. und pg. 1252, b. 31.

[2]) Er widerspricht so wenig der natürlichen Organisation der Gesellschaft, dass ein franz. Forscher beide Anschauungen zusammenfassen durfte zu der eigenen Theorie vom »organisme contractuel«. Fouillée, La science sociale, Paris 1880, pg. 269.

blossen Summierung der individuellen Willensäusserungen nicht zureichend sich begründen lassen, sondern die Gesamtheit würde sich anders entschlossen haben, als jedes ihrer Glieder, für sich befragt, gewillt gewesen wäre.

Dass eine Gesamtheit anders handeln kann, als ihre einzelnen Mitglieder wollen, muss nach Spencer ausgeschlossen scheinen. »Der Charakter des Aggregats ist bestimmt durch den Charakter seiner Einheiten«.[1])

Spencers individualistische Anschauung macht also die Psychologie zum Apriori der Geschichtswissenschaft. Die Individuen müssen studiert werden, ehe die Vereinigungen derselben verstanden werden können, und wo die individuellen Beiträge bekannt sind, ist die soziale Gesamtwirkung ohne weiteres zu berechnen. Spencer gedenkt rühmend eines »Essay on the history of Civil Society« von Adam Ferguson, der schon eine Vorstellung des ursächlichen Verhältnisses von der individuellen Menschennatur zu gesellschaftlichen Erscheinungen aufweise.

Gut denn! Holen wis uns Rat bei den Psychologen! Und welchen Bescheid erhalten wir da? Seltsam! da heisst's: das Individuum ist nur zu verstehen aus »seiner Zeit heraus«, aus dem »milieu«, wie Taine sagt, kurz nur im Zusammenhange mit derselben Gesamtheit, zu deren Verständnis man wiederum auf das Individuum verwiesen wird. Spencers Satz heisst hier in einfacher Umkehrung: »Der Charakter der Einheiten ist bestimmt durch den Charakter des Aggregats«.

Wem nun die Lust vergeht, von Pontius zu Pilatus geschickt zu werden, muss fragen, wo denn eigentlich die Sphäre der Individualität sich abgrenzt gegen die der Gesamtheit.

Spencer verfällt nun auf einen seltsamen Ausweg. Er giebt zunächst zu, dass der Mensch der Gegenwart und der uns zugänglichen Vergangenheit, als Glied seiner Rasse, als Erbe der Traditionen seiner Ahnen, in seinem geistigen Habitus durchaus das Gepräge seiner gesellschaftlichen Umgebung trage.[2])

[1]) Study of sociology, pg. 48. cf. auch pg. 382: »Nothing comes out of society but what originates in the motive of an individual or in the united similar motives of many individuals, or in the conflict of the united similar motives of some having certain interests with the diverse motives of others whose interests are different«.

[2]) cf. unten Spencers Ablehnung der great-man-theory, pg. 42 sq.

Da er also seinerseits die sozialen Phänomene nicht erklärt, so muss man, nach Spencer, auf einen Zustand der Menschheit zurückgreifen, dem »die Masse erworbenen Wissens sowie alle jene durch die Civilisation geschaffenen materiellen und geistigen Hilfsmittel« abgehen: kurz man muss den primitiven, vorsozialen Menschen rekonstruieren. In Ermangelung unmittelbarer Kunde meint er aus der vergleichenden Betrachtung der Entwickelung des Kindes, sowie aus Angaben über die dem Naturzustande am nächsten stehenden Wilden gültige Schlüsse ziehen zu können.

Die Kombination von vergleichender Psychologie und Ethnographie liefert ihm nun ein in der »Soziologie«[1]) breit ausgeführtes Bild des vorgeschichtlichen Menschen.

Diese Rekonstruktion des Urzustandes ist wohl der schwächste Punkt des Systems. Verfehlt ist schon das Verfahren. Weder die Psychologie des Kindes, noch das gewaltige ethnographische Material, das von Spencer beigebracht wird, reicht aus zur Lösung des Problems: erstere nicht, weil schon die Seele des Kindes den unverkennbaren Stempel eines sozialen Wesens trägt, in den automatischen, aus ererbten Gewohnheiten entspringenden Bewegungen, in den instinktiven Regungen, die man mit Recht als »Gattungsgedächtnis« bezeichnet; letzteres nicht, weil alle Ethnographie nur Kunde giebt von den heutigen Lebensgestaltungen der Völker, nicht vom »Naturzustande«.

Wilde Stämme sollen dem primitiven Menschen am nächsten stehen. Aber auch sie hat ja die Zeit gewandelt, ganz wie uns. »Keine ethnologische Forschung trotz überreichen ethnographischen Materials«, so charakterisiert Tönnies mit Recht Spencers Methode.[2])

Der Hauptfehler liegt in der Fragestellung selbst: Wie sah der »vorsoziale« Mensch aus? — Aber gab es denn je einen solchen? Gab es je ein einförmiges »homogenes« Nebeneinander isolierter Individuen ohne sozialen Zusammenhang? Gewisse, wenn auch noch so unbestimmte Beziehungen, wie das Verhältnis der Geschlechter, ein loses Band zwischen Eltern und

[1]) Sociology, I, Teil 1, pg. 200.

[2]) Tönnies, H. Spencers soziologisches Werk. — Phil. Monatshefte, 1889. Bd. XXV.

Kindern[1]) müssen immer bestanden haben. Der vorsoziale Mensch ist ein hypothetisches Wesen, für dessen Existenz nicht einmal die Wahrscheinlichkeit spricht. Kennt doch Spencer schon bei den höheren Tieren Formen des sozialen Zusammenwirkens. Das Höchste, was seine Rekonstruktion des »Urzustandes« zu leisten vermag, ist daher die analytische Auflösung unserer hochkomplizierten Gesellschaftsformen in einfachere, aber immer noch soziale Phänomene. Zum primitiven Individuum ist er thatsächlich auch in seinem Phantasiebild nicht gelangt. Denn auch der »Urmensch«, dessen Typus er aufstellt, wird in seinem Handeln bestimmt durch Liebe zum Beifall, Furcht vor dem Zorn und der Verachtung seiner wilden Genossen: also schon sein fundamentaler psychischer Besitzstand enthält Reflexe sozialer Einflüsse.

Nein, der Einzelmensch ist »ein Unding«, wie Bastian a. a. O. sagt, »im besten Falle ein Idiot; nur in der Gesellschaft kommt der Gedanke durch Sprachaustausch zum Bewusstsein, die Menschennatur zur Geltung. Als das Primäre ergiebt sich der Gesellschaftsgedanke, und erst aus ihm durch spätere Analyse wird der Gedanke des Einzelnen zu gewinnen sein.«

Eingebettet in den Zusammenhang der gesellschaftlichen Wirklichkeit finden wir den Menschen überall und jederzeit. Spencers einfache Konstruktion der Gesamtheit aus vielen »social units« ist demnach zurückzuweisen. Trotzdem sollen diese Ausführungen nicht etwa den Verdacht erregen, als wollten sie den Begriff der Individualität seiner realen Gültigkeit entkleiden. In den menschlichen Sonderexistenzen, und nur in diesen, verdichtet sich ja das Gesamtleben der Menschheit zu der für uns wahrnehmbaren Erscheinungsform. Die Bewusstseinszustände der psycho-physischen Einheiten sind die Form, in welcher sich das Gemeinschaftsdasein der Menschen manifestiert und die Ziele, denen die soziale Entwickelung entgegenstrebt, offenbaren sich als persönliche, von individuellen Willen gesetzte, in den Rahmen einzelner Menschenleben eingeschlossene Zwecke. Die individuelle Lebensgestaltung ist die Entelechie der allum-

[1]) Mehring bemerkt mit Recht: »Die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts ist Familieneinheit. Der Mensch ist viel früher Gemeinschaftswesen als Einzelwesen.« „Die philosophischen Grundsätze der Selbstvollendung u. d. Geschichtsphilosophie". Stuttgart (Cotta) 1877.

fassenden Inhaltlichkeit des Gesamtgeistes. Wie das weisse Licht im Prisma in seine Bestandteile zerspalten wird, so sind auch die Individuen die Linsen, in denen der »Völkergedanke«, um mit Bastian zu sprechen, in tausend Schattierungen zerlegt, uns erscheint.

Wie nun soziale Vorgänge in individuellen Lebensthätigkeiten wiedergegeben und eigenartig geformt sind, lässt sich wohl descriptiv zeigen; genetisch freilich ist damit das Wesen der Individualität noch keineswegs erschlossen. Wie kommt es, dass diese zahllosen psycho-physischen Inseln auftauchen und verschwinden im Ozean der Gesellschaft?

Dieses Problem, das übrigens auf das andere vom Gegensatz des Selbstbewusstseins zur Aussenwelt hinauslaufen dürfte, liegt weit jenseits der Grenzen aller Erfahrungswissenschaft, und Spencers Agnosticismus ist am letzten berufen, Lösungsversuche über das Niveau vager Hypothesen zu erheben.

Wenn noch die Gesamtheit aus einer Vielheit gleichartiger Wesenheiten bestünde, so liesse man sich Spencers Konstruktion der Gesellschaft aus lauter »social units« gefallen. Schade, dass die menschlichen Individuen sich nicht gleichen, dass uns ein unbefangener Blick endlose Abstufungen zeigt von Existenzen mit kaum bemerkbarer differentia specifica bis zu der höchstpotenzierten Individualität, der weltgeschichtlichen Persönlichkeit. Eine vollkommene Geschichtschreibung erfordert nun nichts Geringeres, als eine Kombination der Biographieen jedes einzelnen Erdensohnes. Thatsächlich haben die Historiker aller Zeiten nur auf die »ragenden Gipfel der Welt« ihr Augenmerk gerichtet. Die Genies erschienen als die Säulen, auf denen das Gewölbe der Geschichte ruht, als die »Meilenzeiger der Menschheit« (Ranke). Unbekümmert um das »profanum volgus« machte man Geschichte zum hohen Lied vom grossen Mann mit dem ewigen Kehrreim Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα!

Spencer mag nicht einstimmen! Die »Grosse-Männer-Theorie« (the great-men-theory) hält er für eine bedauerliche Geschichtsklitterung und zieht sie in's Lächerliche durch den Vergleich mit dem Triumphgeheul der Kannibalen, die an ihren Lagerfeuern die Weisheit ihrer Häuptlinge und deren Erfolge auf dem Kriegspfade feiern. Der »Grosse Mann« ist ihm nur

ein Produckt seines Volkes, der Kulturstufe, zu welcher es langsam fortgeschritten ist: bevor er seine Gesellschaft umgestalten könne, müsse diese ihn gestaltet haben.[1]) Darum verlaufe die Geschichte nicht biographisch, sie sei kein »record of remarkable persons«.[2]) »Wenn Sie wünschen, die Phänomene der sozialen Evolution zu verstehen, so werden Sie vergeblich sich blind lesen über alle Biographien in der Geschichte, bis hinab zu Friedrich dem Gierigen oder Napoleon dem Treulosen«.[3])

Diese Ableugnung des individuellen Verdienstes in seiner höchsten Steigerung überrascht zunächst bei einem Manne, der doch prinzipiell die Geschichte aus individuellen Leistungen zusammensetzen möchte. Sie ist indessen die natürliche Folge seiner oben behandelten Theorie vom primitiven Menschen. Eigentliche Individualitäten hatte ja Spencer nur in jenem »vorsozialen Zustande« entdeckt. Sobald der Urmensch aus seiner Vereinsamung heraustrat und lose Bande mit Seinesgleichen knüpfte, verschwand allmählich seine ursprüngliche Eigenart vor den immer mächtiger anschwellenden Einflüssen der Umgebung.[4]) Während des Geschichtsverlaufes schrumpft die Individualität dieser »social units« immer mehr zusammen zur blossen räumlichen Isolation körperlicher Gefässe, die samt und sonders von sozialem Inhalt erfüllt sind. Nun möge die Psychologie nur diesen Inhalt aus jeder Einzelexistenz herausschöpfen und analysieren; dann wird die Soziologie durch einfache Addition solcher Daten ein getreues Abbild des Gesamtlebens konstruieren!

---

[1]) Study of sociology, pg. 34.

[2]) Study of sociology, pg. 30.

[3]) Study of sociology, pg. 34.

[4]) Ganz folgerichtig gesteht auch Spencer der Theorie vom »grossen Mann« eine gewisse Berechtigung zu für die ersten Anfänge des geschichtlichen Lebens. Hier konnte in der That das besonders veranlagte Individuum, sobald es seine egoistische Abgeschiedenheit aufgab, eigentlich normierende Wirkungen ausüben auf die lockeren Gelegenheitsverbände, denen es beitrat. »If limited to early societies, the histories of which are histories of little else than endeavours to destroy or subjugate one another, it (the great-man-theory) approximately expresses the fact in representing the capable leader as all-important: though even here it leaves out of sight to much the number and the quality of his followers.« Study of sociology, pg. 36.

Spencers Angriff auf den Kultus des Genies ist also eine Folge seiner Theorie vom primitiven Menschen. Er steht und fällt mit dieser.

Nun hatte sich der vermeintliche vorsoziale Zustand als ein unhaltbares Phantasiegebilde erwiesen. Wenn Spencer also Individualitäten nur in jener vorgeschichtlichen Epoche sucht, dann wäre es um die souveräne Selbstherrlichkeit wahrhaft „individueller“ Menschen schlimm genug bestellt. Dann wäre das gesamte geistige Kapital, mit dem das Genie der Menschheit hohe Kulturgüter erkauft, nichts als eine Anleihe. Dem »Grossen Manne« gebührte dann kein sonderlicher Dank. Die »Gesellschaft« hat ja alles vorgeschossen.

Nach Qualität und Wert braucht dann der Soziolog die Menschen nicht zu unterscheiden, sind es doch lauter »social units«. Gunst und Laune des Zufalls verschuldet alle Ungleichheit des Lebensganges, nichts weiter!

Wir mögen nun bei einer Prüfung dieser Sätze immerhin die Aussteuer, welche der »Grosse Mann« von seiner Gesellschaft mitbekommt, so hoch veranschlagen wie Spencer, wir mögen getrost zugeben, dass auch das Genie in seinem psychischen Besitzstande durch soziale Voraussetzungen voll und ganz determiniert ist, ohne darum doch das Werk und den Wert des Individuums ebenso respektlos zu verkleinern.

Die charakteristischen Merkmale der Individualität sucht Spencer ausschliesslich in dem psychischen Inhalt. Aber liegt das Wesentliche hier nicht vielmehr in formalen Besonderheiten?

Die Theorie vom »Grossen Mann« braucht das kausale Abhängigkeitsverhältnis nicht aufzuheben. Ihre Konsequenz ist nicht, wie Spencer meint,[1]) dass ein Newton, urplötzlich vom Himmel gefallen, auch in einem Hottentotten-Kraal hätte auftreten können.

Gewiss mag, genetisch betrachtet, der gesamte Gedankeninhalt eines genialen Kopfes und seine Willensrichtung rein sozialer Herkunft sein. Aber der »Grosse Mann« empfängt sein Arbeitsmaterial von aussen her doch nicht nur, um es unverändert wieder an die Gesellschaft abzuführen. Sondern verarbeitet

[1]) Study of sociology, pg. 34.

giebt er es wieder von sich. Die Facten des Spektrums sind genetisch auch nichts als ein Strahl weissen Lichtes, der in das Prisma fällt. Aber gerade die Gesetze der Brechung interessieren den Optiker. So liegt eben die geschichtliche Grösse in der eigenartigen Verarbeitung, in der Konzentration aller sozialen Provenienzen unter eine Bewusstseinseinheit und vor allem unter die Energie eines Willens.[1])

Nach Spencer ist das Individuum zur Receptivität und Passivität verurteilt, aber ist es nicht auch produktiv und handelnd?

Liegt nicht in dem Besitz des Willens das Vermögen, zu bejahen und auch — zu verneinen? soziale Einflüsse aufzunehmen, aber auch gelegentlich abzuweisen? Dadurch wird die Bewegung in der Geschichte unendlich verwickelt. Denn, Dank jener Fähigkeit, zu bejahen oder zu verneinen, können nun so viel Ziele entstehen, als Willen da sind. Das Ziel, das der eine Wille bejaht, mag die Verneinung des andern sein, sodass das Endresultat ganzer Ketten geschichtlicher Strebungen = o ist.

So ist die individuelle Dazwischenkunft nicht ausgeschlossen, vielmehr das eigentliche Agens in der Geschichte, deren Vorgänge mithin weit modifizierter erscheinen als andere Natur-Phänomene.

Der Irrtum der »great-man-theory« liegt darin, dass die modifizierende Fähigkeit zum Monopol einzelner auserwählter Individuen gemacht wird. Auch der ärmste Schlucker ist eine Säule der Geschichte, und der Unterschied von Genialität und Mittelmässigkeit ist graduell, nicht qualitativ. Aufgabe des Historikers ist es, die Proportionen zu bestimmen, wonach die eine Individualität mehr als die andere den Gang des Geschehens zu modifizieren vermag.

Während Spencer gegenüber der great-man-theory die demokratische Nivellierung der individuellen Unterschiede

[1]) Ed. v. Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Berlin, 2. Aufl. 1874 pg. 55 sq. »Es ist schwer zu sagen, was den bestrickenden Zauber einer Persönlichkeit ausmacht für die Personen, welche mit ihr in Berührung kommen. — Eine solche undefinierbare persönliche Macht muss Jesus geübt haben, wie die enthusiastische Begeisterung der vielen, Haus und Hof, Gatten und Kind verlassenden und seinen Wanderzügen nachfolgenden Menschen beweist.«

proklamiert, giebt er doch nach einer andern Richtung zu, dass auch formale, nicht blos inhaltliche Verschiedenheiten in der geistigen Konstruktion seiner »social units« vorliegen: nämlich in dem Dualismus der Geschlechter.

Hinter den grossen Wendungen der Weltgeschicke sind wir gewohnt, die Arbeit des Mannes zu suchen. Im Rate der Völker »taceat mulier«. Aber schon eine Kleopatra, eine Katharina von Medici, eine Pompadour lassen ahnen, wie oft dies Gebot thatsächlich übertreten ward, wie sehr Meinungen, Stimmungen und Entschlüsse des Mannes, offenkundig oder insgeheim, unter fremdem Banne standen. Zumal in der weiteren Geschichtsauffassung Spencers, welche das gesamte Gebiet menschlichen Handelns umspannt, spielt das Weib keineswegs die Rolle des stummen Zuschauers: es determiniert soziale Einrichtungen in beträchtlichem Maſse, ja an der Ausgestaltung der häuslichen Ordnungen, an dem Ceremoniell des täglichen Lebens nimmt es den thätigsten Anteil.

So weit der Thatbestand! Der Soziolog, der ihn zu begründen und zu würdigen unternimmt, muss wieder eine Hülfswissenschaft zu Rate ziehen: die vergleichende Psychologie.

Denn die Frage, warum das Weib denn gerade in der angegebenen Weise, mit den spezifischen Beschränkungen auf gewisse Gebiete am Geschichtsverlauf beteiligt war, zieht die andere nach sich: Ist die psychische Konstitution der beiden Geschlechter verschieden? Die Antwort ist in der That von höchster Bedeutung für den Soziologen. Denn besteht eine solche Verschiedenheit nicht, so würde eine Steigerung des weiblichen Einflusses den Typus der sozialen Bildungen nicht sonderlich verändern, und der gegenwärtig so heiss entbrannte Kampf um die Hebung der gesellschaftlichen Lage der Frau ginge nicht eigentlich den Geschichtsphilosophen, sondern den Realpolitiker und Moralisten an. Anders freilich, wenn Wesensunterschiede zu Tage treten. Dann wird der Soziolog für die Zukunft bei der geringsten Grenzverschiebung in den Machtsphären der beiden Geschlechter sich auf tiefgehende Metamorphosen des sozialen Typus gefasst machen müssen. Selbst die Frage, ob die Menschheitsentwickelung einen Fortschritt darstelle, erschiene dann in eigenartiger Beleuchtung.

Nach Spencers Ansicht ist die vergleichende Psychologie zur Annahme wesentlicher physischer Divergenzen zwischen Mann und Weib gezwungen.[1]) Physiologische Gründe, meint er, nötigen dazu. Statt der vollen Entwickelung des individuellen Organismus zu gute zu kommen, haben die vitalen Kräfte des Weibes noch die Kosten der Reproduktion zu bestreiten. Das Muskel- und Nervensystem des Weibes, vor allem das Zentralnervenorgan erreicht nicht den hohen Grad der Entwickelung wie beim Manne. Seine geistige Konstitution steht sowohl in intellektueller als emotioneller Hinsicht hinter der des Mannes insofern zurück, als die stärksten und höchsten Produkte der menschlichen Entwickelung beim Weibe zu kurz kommen: die Gabe des abstraktesten aller Räsonnements und des abstraktesten aller Gefühle: des Gerechtigkeitssinnes.

An dieser Argumentation zeigt sich deutlich, wie wenig in Spencers Geschichtsphilosophie die Geschichte zu ihrem Rechte kommt.

Statt die behauptete psychische Ungleichheit zwischen dem Durchschnittstypus des Mannes und des Weibes am Faden der zeitlichen Entwickelung aus sozialen Faktoren zu determinieren, sieht sich Spencer zu einem Sprung in das weit abliegende Gebiet der Physiologie genötigt.

Es mag nun zugestanden werden, dass der Beobachter des gegenwärtigen Thatbestandes auffallende Verschiedenheiten in den psychischen Lebensäusserungen von Mann und Weib wahrnimmt. Auch darin mag Spencer Recht haben, dass das Weib der Gegenwart vielfach an Schärfe des diskursiven Denkens hinter dem Manne zurücksteht, dass sein Gefühl für Recht und Billigkeit leicht subjektive Trübung zeigt. Dass aber die geringere Ausdehnung des Zentralnervenorgans diese Mängel der weiblichen Psyche erklärt, dafür hat Spencer auch nicht den Schatten eines Beweises erbracht. Allein in den Grössenverhältnissen des Organs wird die Psychophysik die Ursache der geistigen Verschiedenheiten der Geschlechter schwerlich finden, zum mindesten müsste sie die innere Struktur und funktionelle Aktivität berück-

[1]) That men and women are mentally alike is as untrue as that they are bodily alike. Study of sociology, pg. 373.

sichtigen. Bis jetzt haben ihre Parallelismen das cum hoc noch nicht zum propter hoc erhoben.

Alles, was uns die Beobachtung von der Ungleichheit zwischen Mann und Weib enthüllt, sind Unterschiede in den Leistungen, nicht in den Fähigkeiten und Anlagen der beiden Geschlechter. Wann aber erschöpft die Leistung das volle Mafs des Könnens?

Welches Recht gestattet uns anzunehmen, dass die Qualität und Quantität der Bethätigung zu der Qualität und Quantität der Anlagen in direktem Verhältnis steht? Die Frage also, ob Verschiedenheiten in der geistigen Konstitution der beiden Geschlechter existieren, ist zunächst mit einem bescheidenen Ignoramus zu beantworten.

Um nun die Divergenzen in den Leistungen von Mann und Weib zu erklären, um das Ueberwiegen des weiblichen Einflusses auf die »ceremonial institutions«, sein auffallendes Zurückbleiben dagegen auf vielen andern Gebieten sozialer Thätigkeit zu begründen, muss man zunächst mit Stuart Mill an jenen Zustand der Knechtschaft und Unmündigkeit erinnern, welchen der Mann durch die ganze Vergangenheit und noch in der Gegenwart dem andern Geschlecht aufgezwungen hat. Kein Wunder, dass die Frau bisher so spärliche Proben des höchsten abstrakten Denkens abgelegt, wenn der Zwang der Sitte oder ein Machtspruch der Gesetze sie vom geistigen Wettbewerbe ausschloss. Kein Wunder auch, dass persönliche Neigung und Abneigung ihre Entscheidungen in Fragen objektiver Gerechtigkeit so häufig irreführen, wenn Tradition und Erziehung ihr das Gefühl einprägen, sie habe besondere Verpflichtungen nur gegen jenen kleinen Kreis von Individuen einzulösen, mit denen sie eng verbunden lebt.

Wie kam es nun aber zu einer solchen Unterwerfung der einen Hälfte der Menschen durch die andere?

Hier erst und hier allein muss der Soziolog Physiologie und Anthropologie zu Rate ziehen. Hier liegt ein zureichender Grund in der Natur des Organismus, die in Zeiten der souveränen Gewalt den Widerstand gegen fremde Machtansprüche dem Weibe mehr erschwert als dem Mann. Wenn dabei auch der Abstand der physischen Kraft zwischen den beiden Geschlechtern für rohe Kulturzustände nicht allzu hoch veranschlagt werden darf,

so mussten doch Schwangerschaft und mütterliche Sorge um die Nachkommenschaft das Weib im höchsten Grade hindern an der Wahrung seiner individuellen Freiheit und Selbständigkeit.

Die physiologische Natur erklärt also die soziale Lage des Weibes. Aus dieser wiederum sind die eigenartigen psychischen Leistungen des weiblichen Individuums herzuleiten. Die Frage, ob tiefere Wesensunterschiede in den Anlagen und der psychischen Konstitution die beiden Geschlechter trennen, war offen gelassen. Mit Recht bemerkt J. St. Mill: »I deny that any one knows, or can know, the nature of the two sexes, as long as they have only been seen in their present relations to one another«.

Aber Unkenntnis verbietet nicht Vermutung, und mit dem bescheidenen Anspruch hypothetischer Gültigkeit mag die Annahme der natürlichen Ungleichheit allerdings zugelassen werden. Das Geschlecht, dem die Gattungserhaltung eine so wichtige Angelegenheit ist, musste leichter als der Mann der Entwickelung altruistisch-sozialer Neigungen Raum geben, und so ist die Grundlegung des sozialen Zusammenschlusses, die Familie[1]) wesentlich eine That der Frau. Das Geschlecht, das in jedem plötzlichen Umschwung der äusseren Lebensbedingungen sich selbst in der Erfüllung seiner sexuellen Aufgaben gestört, die Sicherheit der Nachkommen schwer gefährdet sah, musste dem wechselnden Glück kriegerischer Unternehmungen frühzeitig misstrauen. Dem widerstreitet nicht, dass gerade das Weib in der sexuellen Auslese dem ruhmreichen Sieger gern den Vorzug gab und dadurch zu Gewaltthat und militärischem Abenteurertum von anderer Seite wieder neuen Anlass bot.

Denn vor dem mangelhaften Kausalbewusstsein roher Kulturstufen verträgt sich Bewunderung des kriegerischen Erfolges sehr wohl mit tiefer Antipathie gegen den Krieg. Die Abneigung des Weibes gegen jähe Veränderungen der sozialen Gesamtlage erklärt nun auch sein zähes Festhalten am Zeremoniell. Aus Furcht vor dem Neuen und Unerprobten hat es den ganzen Wust menschlichen Irrtums und Aberglaubens, längst verworfene Grundsätze, längst veraltete Einrichtungen und all die Jämmerlichkeiten

[1]) Comte sagt: »Die soziale Einheit liegt in der Familie, wenigstens in dem Paare, welches dann die Grundlage bildet.« Comte-Rig. II, 109.

der hohlen Konvention sanktioniert und bis in unsere Zeit verschleppt. Hatte die Eigenart des weiblichen Geschlechts für die Gründung sozialer Verbände unleugbare Verdienste, so ist sie wiederum für die fortschrittliche Entwickelung derselben eine schwere, hemmende Last.

Auch dürfen wir die Knechtschaft und Unselbständigkeit, in welcher das Weib seine Geschichte verbracht, nicht mit Stuart Mill bloss als ein äusseres Missgeschick fassen, das die tiefere echte Natur des Geschlechtes nicht zu entstellen vermag. Die Fähigkeiten und Anlagen, deren Aeusserungen die Herrschaft des Mannes unterdrückte, haben ja die Zeit ihrer unfreiwilligen Musse nicht immer in blossem Schlummerzustand überdauert, um unter günstigeren Umständen aus ihrer Latenz in urwüchsiger Kraft zu erwachen. Sondern vieles mag durch Nicht-Gebrauch verkümmert, manches ganz zu Grunde gerichtet, und nun und nimmermehr wieder in's Leben zu rufen sein.

Die apodiktische Gewissheit, mit der Spencer die natürliche Ungleichheit von Mann und Weib behauptet, muss, wie gesagt, auf eine Vermutung der Möglichkeit oder allenfalls der Wahrscheinlichkeit eingeschränkt werden. Auch ist nicht anzunehmen, dass die Hypothese nach der einen oder andern Seite entschieden wird, sobald wir nach endgültiger Emanzipation des weiblichen Geschlechtes seine nun nicht mehr künstlich behinderten Leistungen mit denen der Männer vergleichen können. Das blosse Geschenk der Freiheit giebt dem Weibe noch nicht gleich günstige Chancen im Wettbewerb der Geschlechter wie dem Manne. Verfügt doch die eine Partei über intellektuelle Kräfte, die in der natürlichen Auslese erprobt, in der Schule der Jahrtausende discipliniert sind, während der Durchschnitt der anderen nicht gleichzeitig mit seiner äusserlichen Befreiung auch die innere Freiheit und Regsamkeit gewinnen dürfte. Trotz seiner gerühmten Elastizität müsste es wunderlich zugehen, wenn das weibliche Geschlecht den alten Bann der Stumpfheit und Teilnahmlosigkeit mit einem Schlage abzuschütteln und den völlig neuen Aufgaben, zu denen es nun berufen wird, gerecht zu werden vermöchte.

Gleichberechtigung der Geschlechter, wie sie Stuart Mill verlangt, ist gewiss eine Forderung der absoluten Moral. Denn kein Recht giebt es, die eine Hälfte der Menschheit von der

freien Aeusserung seiner Kräfte auszuschliessen. Aber auf geschichtlich gegebenen Verhältnissen fussend, darf der Realpolitiker schwerlich einer Maſsnahme das Wort reden, die für die Zukunft der Gattung vielleicht von segensreicher, vielleicht verhängnisvoller, jedenfalls ganz unberechenbarer Wirkung ist. So hat der Mann keinen Anlass, die Emanzipationsbestrebungen des andern Geschlechtes zu fördern. Er wird ihnen höchstens, soweit sie nicht agitatorischen Umtrieben, sondern allgemein empfundenen Bedürfnissen entspringen, mit Wohlwollen nachgebend Zugeständnisse machen müssen. Gleichmütig und aufmerksam wird der Soziolog diesen Kampf um's Recht verfolgen, mit der Gewissheit, dass nach dem nicht zweifelhaften Siege des Weibes die Menschheitsgeschichte ein recht verändertes Antlitz zeigen wird.[1])

So muss eine Warnung vor apodiktischen Urteilen in der Geschichtsphilosophie auch hier den Beschluss machen. Auch Spencers Soziologie rechnet mit Problemen, die noch durchaus nicht spruchreif sind, sondern noch eine gründliche Beleuchtung durch die Einzelwissenschaften, besonders die vergleichende Psychologie verlangen.

---

§ 7. Die Gesetze der Geschichte.

In episodenhafter Unscheinbarkeit und Unselbständigkeit hatte Spencer die Menschheitsgeschichte dem allgemeinen kosmischen Zusammenhange eingegliedert. Das Vorrecht einer besonderen historischen Gesetzmässigkeit kann sie mithin so wenig beanspruchen, als das Blatt am Baume sich auf eigene Erklärungsprinzipien berufen darf, die von denen des Baumes unabhängig wären. Das Agens in der Geschichte ist vielmehr dasselbe, das hinter jeder Veränderung in der Welt steht; das historische Gesetz ist enthalten in der Formel des universalen Geschehens, und die Frage nach diesem Gesetz führt uns gerades Weges zu Spencers letzten metaphysischen Spekulationen.

Drei Fundamentalsätze stützen sein System: die Lehre von der Relativität des Erkennens, vom Unerkennbaren und von der Kausalität.

[1]) Allzu scharf urteilt Comte: „Jeder soziale Bestand ist unverträglich mit einer chimärischen Gleichheit beider Geschlechter." Comte-Rig. II, 110.

Getreu den empirischen Traditionen seines Landes, ein Schüler Lockes und Humes hält Spencer alles Wissen für das Resultat sinnlicher Wahrnehmung. Statt aber bei der Frage nach der absoluten Realität sich mit Hume der Skepsis zu ergeben, erklärt er unsere durch die Sinne uns übermittelten Vorstellungen für Symbole oder Kundgebungen (manifestations) eines zwar unerkennbaren, aber nichts destoweniger realen Etwas (the Great Unknowable). Seine Unterscheidung des Relativen vom Absoluten deckt sich nicht völlig mit dem Kant'schen Dualismus von Erscheinungswelt und Ding an sich. Spencers Monismus drängt zur Synthese dieser zweigeteilten Realität. Der Kausalbegriff soll den Zusammenhang herstellen, und die alte Gegenüberstellung von noumenalem und phänomenalem Sein gestaltet sich in Spencers Händen zu einem Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Das All wird bestimmt als die bedingte Gestaltung eines an sich bedingungslosen Etwas. Die eingehendere Beschreibung dieses Sachverhalts gliedert sich bei Spencer in der Theorie der Gestaltungsursache und die der Gestaltungsmethode. Die erstere enthält seine »doctrine of Force«, die zweite seine »doctrine of Evolution«.

a) Evolution und Dissolution.

„Kingdoms and provinces, and towns and cities, have they not their periods? and where those principles and powers, which at first cemented and put them together, have performed their several evolutions, they fall back."

„ „— — Brother Shandy, said my uncle Toby, laying down his pipe at the word evolutions" " — „Revolutions, I meant", quoth my father — „by Heaven, I meant revolutions, brother Toby — evolutions is nonsense " — — „ „'Tis not nonsense" ", said my uncle Toby.

Lawrence Sterne: Tristram Shandy vol. V, chapt. 3.

Einst nicht viel mehr als ein Augenblickseinfall, dem Lawrence Sterne in einem Wortspiel grübelnd nachhing, ist Evolution seit Herbert Spencer das Zauberwort geworden, mit dem die positive Philosophie unserer Zeit allen Wandel im Weltall zu erklären gedenkt.[1]) Was ist sein Sinn?

[1]) „The Formula of Evolution shall account for all changes of the universe."

Spencer findet, indem er die Genealogieen der Gegenstände rückwärts verfolgt, dass ihre Komponenten einst in diffusem Zustande sich befanden, und wenn er das ihnen bevorstehende Geschick ahnend überschaut, dass wiederum ein diffuser Zustand ihr Ende sein wird.[1]) Eine Formel, die alle Veränderungen bestimmen soll, wird also diese beiden entgegengesetzten Prozesse der Konzentration und der Diffusion enthalten müssen. So entsteht ihm 1. der Satz von der Evolution, d. h. dem Uebergange von einem diffusen, nicht wahrnehmbaren-homogenen Zustande zu einem konzentrierten, wahrnehmbaren, heterogenen.

2. Der Satz von der Dissolution, d. h. umgekehrt ein Uebergang von Heterogeneïtät zu Homogeneïtät.

Substrat und Faktor dieses Vorgangs ist die Materie und die Bewegung, zwei »Kundgebungen« des Great Unknowable. So erscheint Evolution als eine Zunahme des Zusammenhangs im materiellen Substrat (integration of matter) mit gleichzeitiger Zerstreuung von Bewegung (concomitant dissipation of motion), Dissolution dagegen als Abnahme des Zusammenhangs (dissipation of matter) verbunden mit Absorption der Bewegung.[2])

Wenn Evolution also ein Auftauchen einzelner Massenkomplexe aus der ursprünglich breiten Gleichheit der Materie ist, ein Individuationsprozess, a tendency to become a thing,[3]) so sind auch die einzelnen Teile jener Individuationsprodukte dem gleichen Evolutionsgesetz unterworfen. Als solche sekundäre Form von Evolution betrachtet Spencer die Differenzierung der Glieder des Ganzen. Sie verliert sich naturgemäss gleichzeitig mit der allgemeinen Auflösung.

Dem Prozess der Evolution und Dissolution unterliegen nun alle wahrnehmbaren Existenzen. Diese Formel soll die Ent-

[1]) Bemerkenswert ist, wie Spencer hier in Gegensatz zu Aristoteles tritt; hat letzterer die höchst komplizierten Organisationen für die kurzlebigsten erklärt, so behauptet Spencer prinzipiell die »Instabilität des Homogenen« und die »Stabilität des Heterogenen«, da dieser Zustand dank seiner hochgradigen Mannigfaltigkeit auch den mannigfachen äusseren Einwirkungen am leichtesten sich anschmiegen kann. cf. Guyau, la morale anglaise contemporaine. Paris 1879, pg. 167.

[2]) First Principles, § 186 sq.

[3]) Social Statics, pg. 497, giebt die Geschichte dieses Gedankens »a theory of life developed by Coleridge has prepared the way for this generalization.«

stehung der Elemente, ihre Redistribution über die Himmelskörper, den Ursprung der anorganischen Bildungen, die Entwickelung der Organismen und des Geistes erklären. Ja den Prozess, den das Leben der menschlichen Individuen durchmacht, wiederholt auch das geschichtliche Leben der Menschheit.

Ehe in dieser letzten Anwendung die Formel auf ihre Haltbarkeit geprüft wird, mögen wenige Worte teils der Abwehr entgegengesetzter Lehren, teils der Verständigung mit verwandten ihr Verhältnis zu andern Theorien klarlegen.

Spencer stellt seine Evolutionsformel zunächst in scharfen Gegensatz zur Schöpfungstheorie. Die Geburt des Etwas aus dem Nichts ist ein unvollziehbarer Gedanke, und seine Formel will keine Genealogie des Seins geben, sondern nur die Veränderungen des Seienden, die Aufeinanderfolge verschiedener Daseinszustände als gesetzmässig darstellen.

Näher kommen Spencers Evolutionsformeln Leibniz' Lehre von der Kontinuität und dem Begriff der Entwickelung in Hegels System. Das Gemeinsame zwischen Leibniz und Spencer ist der Gedanke einer universellen Kompenetration, einer Wechselwirkung (bei Spencer »Korrespondenz«), die alle Teile des Weltganzen verknüpft, sodass Spencers Fortschrittslehre auf den auch von Leibniz anerkannten Umstand sich gründet, dass die Veränderung des geringsten Teiles auch eine Umgestaltung des Ganzen mit sich zieht. Nur ist eben Spencers Evolutionstheorie dynamisch, während Leibniz' Kontinuitätslehre statische Verhältnisse angiebt (cf. Ribot, psychologie anglaise contemporaine, pg. 120 u. 149 sq.).

Was die Verwandtschaft Spencers mit Hegel betrifft, so bemerkt Barth, dass Hegels Entwickelungslinien »nur auf geistigem Gebiet verlaufen«, während Spencers »organische« Evolution sie auch auf organische Begleitvorgänge, die realen Bedingungen des Geistes überträgt, dass letztere nicht wie die Hegel'sche Entwickelung als grundlegende Bestimmung die graduelle Steigerung enthält, sondern nur den Uebergang von zusammenhangsloser Gleichartigkeit zu zusammenhängender Ungleichartigkeit bedeuten soll.[1])

[1]) Ein Mangel in Spencers Formel, der übrigens seiner Auffassung vom geschichtlichen Fortschritt verhängnisvoll sein dürfte.

Auch der rein physikalischen Auffassung des Entwickelungsgedankens, die seiner Zeit Holbach im Système de la nature und noch neuerdings Schäffle unter sozialen Phänomenen nur Wirkungen von Attraktion und Repulsion vermuten liess, die ebenso Quételet verführt, gesellschaftliche Verbindungen aus dem »Ueberwiegen der Anziehungskräfte«, welche die Individuen zur Vereinigung mit einander treiben, herzuleiten, steht Spencer ablehnend gegenüber, und so soll nicht die »grosse Zahl« des belgischen Statistikers das Problem der gesetzmässigen Entwickelung lösen, sondern eine Formel von der Geltung eines Naturgesetzes, aber ohne mechanische Starrheit.[1])

Als ein Prozess organischen Wachstums erscheint Spencer das Entstehen der Gesellschaft, indem »durch die blosse Vermehrung des Menschengeschlechts der Einzelne gezwungen wurde, mehr in Gegenwart des anderen zu leben«.[2]) Freilich erschöpft auch der Begriff des blossen Anwachsens den Vorgang nicht. »Kein Stamm wird zum Volke durch einfache Zunahme der Bevölkerung«,[3]) sondern nur durch das Zusammentreffen mehrerer Stämme, vor allem durch kriegerische Unterwerfung, d. h. durch eine ethnische Verbindung bereits heterogener Elemente erhält die soziale Integration ihr Charakteristikum: die Differenzierung.

In dieser Fassung reicht Spencers Lehre von der Integration und Disintegration zurück auf Comte, ja noch über diesen hinaus auf Claude Bernard, dessen Doppelsatz von der »formation et destruction organiques« schon Spencers Theorie in nuce enthält.[4]) Aber Spencer geht weit über Comte hinaus. Während dieser die Evolutionsformel nur auf Biologie und Soziologie angewendet wissen will, beruht Spencers Originalität gerade in der unerhörten Kühnheit, mit der er sie zu einer Embryologie des ganzen Weltalls erweitert. Ja, er begnügt sich nicht wie Comte mit Entwickelung und Auflösung als zwei allgemeinen empirischen Sätzen, sondern er führt sie auf ein

[1]) Vorbilder für eine solche Theorie fand Spencer nach seiner eigenen Erklärung in den embryologischen Untersuchungen Harveys, die später durch v. Baer in eine bestimmtere Form gebracht wurden.

[2]) Classif. of sciences 3. ed. London 1873, pg. 86.

[3]) Social Statics, pg. 82.

[4]) Fouillée, »la science sociale« pg. 98.

noch höheres Prinzip zurück, auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Was Comte verhinderte, der Evolutionsformel eine so ausgedehnte Gültigkeitssphäre anzuweisen, war seine skeptische Ablehnung der Lehre von der unbegrenzten Veränderlichkeit der Arten. Der Evolutionsprozess verläuft bei ihm nur innerhalb der Spezies. Genötigt, zur Erklärung der Artverschiedenheiten schliesslich mit Cuvier, Buffon, Whewell zum Polygenismus zu greifen, schwankt der französische Positivist thatsächlich noch zwischen der alten Schöpfungstheorie und der extremen Evolutionslehre. Spencer, dem Darwins Satz von der unbeschränkten Veränderlichkeit der Spezies zum unantastbaren Dogma geworden, stand nichts im Wege, Evolution zum Universalgesetz zu proklamieren.

Um zunächst diese letzte Divergenz zwischen Comte und Spencer kritisch zu beleuchten, scheint die vorsichtige Zurückhaltung des französischen Positivisten im Recht zu sein gegenüber Spencers hastiger Generalisation. Die unbegrenzte Veränderlichkeit der Arten ist noch viel umstritten. »Bisher sind nur Möglichkeiten, über die einige Forscher einig sind, als Beweis angeführt, keine reellen Fakta«, bemerkt Comtes Schüler Charles Robin.[1]) Freilich mag die Biologie, wenn auch ein faktischer Uebergang von einer Art zu andern noch nicht wahrgenommen ist, die Hypothese eines solchen immerhin als methodologischen Wegweiser benutzen;[2]) nur sollte die Soziologie auf dem noch unsicheren Grund nicht weitere Folgerungen bauen: eine soziologische Formel müsste so beschaffen sein, dass sie keinerlei Theorie über den Ursprung der Arten enthält, sondern Raum lässt für jede mögliche Entscheidung dieser schwebenden Frage. Sie müsste mithin ihr Axiom von der Einheit der Menschheit nur für die geistige Entwickelung als gültig hinstellen. Das psychologische Gesetz zeigt unserer Erkenntnis eben noch immer eine andere Natur und Gestalt, als das physikalische, und beide

[1]) Ch. Robin, »Anatomie et physiologie cellulaire«, Paris 1873, p. XXIV.

[2]) »D'ailleurs les hypothèses de l'évolution et de la sélection ont acquis depuis quelques années un tel degré de probabilité qu'on peut prévoir le moment où elles seront universellement admises comme l'est par exemple aujourd'hui l'hypothèse newtonienne de la gravitation: il faut compter avec de telles hypothèses connue avec des faits démontrés on prochainement démontrables«. Guyau a. a. O.

liessen sich bisher in eine gemeinsame Formel nur einzwängen, wenn man wichtigen Gruppen psychischer Vorgänge die Realität und Existenz absprach.

Wie stiefmütterlich wird auch bei Spencer das Wirken des Willens beiseite geschoben! Seine Evolution gestaltet gesellschaftliche Verbände durch blosses Nebeneinanderschieben und Uebereinanderschichten von individuellen Existenzen; aber ist nicht die freiwillige Annäherung der letzteren, ihr wechselseitiges Einverständnis zu gemeinsamem Handeln ein ebenso wirksamer Faktor, wenn nicht für den Ursprung, so doch für die Weiterentwickelung der Gemeinwesen? Wenn die Vorstellung einer idealen menschlichen Gesellschaft von einem Hirn zum andern überspringt, wenn die Gedanken und Willensstrebungen vieler auf ein einheitliches Ziel sich richten, ist diese von Bewusstsein getragene Gemeinschaftsgestaltung nicht wesentlich verschieden von einem vegetativen Wachsen und Welken? Huxley hält diesen Thatbestand für so bedeutsam, dass er, um ihm den weitesten Raum zu gönnen, überhaupt die Analogie der sozialen Evolution mit der organischen bestreitet.[1])

Der gewichtigste Einwand, den man der Evolutionstheorie machen kann, liegt in der Zweifelsfrage, ob nicht Spencer einer einfachen Thatsache, die er häufig beobachtet, den Wert eines Gesetzes verleiht.[2]) Er verschanzt sich dagegen durch den Hinweis auf einen ähnlichen Notbehelf in der Astronomie, wenn die einheitliche, stetig wirkende Kraft in den Bewegungen des Sonnensystems als »Gravitation« bezeichnet wird. Auch hier

[1]) Ob freilich sein Versuch, die physiologischen Analogieen zwischen Gesellschaft und Organismus durch andere der Chemie entnommene zu ersetzen, erfolgreicher ist, muss stark bezweifelt werden. — Huxley, »Administrative Nihilism«. Fortnightly Review, nov. 1871.

[2]) On n'a pas découvert une loi, quand on dit qu'elle existe; il faut encore en trouver la formule. Il ne suffirait pas d'affirmer qu'il y a un rapport entre la force attractive des corps, leur masse et leur distance: je veux savoir quel est ce rapport. Il faut qu'on me démontre que l'attractive est en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. De même on n'a pas assez fait quand on a déclaré que l'ordre des phénomènes est une évolution réglée, sans commencement ni fin; ce que nous sommes impatients de savoir, c'est précisément quelle est cette règle. Revue des deux mondes 1864.

berge sich unter der Benennung einer Thatsache die mangelnde Erkenntnis ihres Wesens[1]).

Aber auch diese Ausflucht hilft nichts. Gravitation ist wenn auch nicht als reales Agens empirisch erweisbar, so doch die letztmögliche monistische Reduktion mannigfacher Vorgänge auf eine einzige Grundthatsache. Spencers Evolution ist nicht in gleicher Weise ein einheitlicher, unbegrenzt gültiger Modus des Geschehens. Durch lange Zeiträume hindurch wird das Wirken der Evolution suspendiert, und der entgegengesetzte Vorgang, die Dissolution, tritt in Kraft.

Nehmen wir nun vorläufig als erwiesen an, Perioden der allgemeinen Integration würden von solchen der Disintegration abgelöst! Eine ähnliche Beobachtung hat bekanntlich schon Heraclit gemacht, wenn er die Welt ein göttliches Feuer nennt, das bald sich entzündet, bald erlischt.

Ist nun diese Thatsache schon ein Gesetz? Zu diesem Range darf sie erst erhoben werden, wenn die Regelmässigkeit des Wechsels sich nachweisen liesse.[2]) An und für sich schliesst der Begriff der Entwickelung noch nicht Regelmässigkeit ein. Sie könnte auch ruckweise in plötzlichen Vorstössen und gelegentlichen Retardationen sich vollziehen, und zumal jener Wechsel von Evolution und Dissolution, weshalb muss er gerade ein rhythmisches Gleichmafs zeigen, wie Ebbe und Flut?

Nicht, dass eine solche Regelmässigkeit bestritten werden sollte!

Zu viele Erfahrungen, wenigstens aus dem Reiche gesellschaftlicher Vorgänge, sprechen dafür: das Verhältnis von Angebot und Nachfrage, das stetige Steigen und Fallen der Preise, das Gleichgewicht zwischen Geburten, Eheschliessungen, Todesfällen, Selbstmorden, Verbrechen und andere verwunderliche Daten der Statistik. Aber all diese »gesetzmässigen« Vorgänge sind noch nicht das Gesetz selbst. Uns verlangt nach der Formel, welche die Ablösung der einen Phase durch die andere als not-

[1]) Study of sociology, pg. 309 sq.

[2]) Study of sociology, pg. 181. Spencer spricht von einem rhythm between the opposite states. »The one force or tendency is not continuously counterbalanced by the other force or tendency; but now the one greatly predominates and presently by reaction there comes a predominance of the other«.

wendig erweist: und Spencer verschweigt sie uns. Comte macht wenigstens Versuche einer solchen Bestimmung, wenn er die Evolution der menschlichen Gemeinschaft zurückführt auf biologische Grundthatsachen.

Die Schnelligkeit der sozialen Entwickelung, meint er, beruhe auf dem Generationswechsel des Menschengeschlechts; die durchschnittliche Lebensdauer des Individuums ist der feste Mafsstab, mit dem sich die soziale Entwickelung messen lässt, und der Tod ist der Vater geschichtlicher Neuerungen.[1]) Spencer folgt hier nicht seinen Spuren: und so bleibt seine Evolutionsformel die blosse Angabe eines Thatbestands. Sie deckt sich vielleicht mit den geschichtlichen Fakten, aber sie erklärt nichts.

b) Faktoren der geschichtlichen Entwickelung.
(Kampf um's Dasein, Ueberleben der Passendsten.)

Reicht nun aber auch Spencers Evolutionstheorie als Erklärungsprinzip nicht aus, so wartet noch immer die weitere Frage, wie weit sie als höchste Generalisation des wirklichen Geschehens den historischen Thatbestand zu beschreiben vermag, auf einen Schiedsspruch. Treten wir denn mit dieser letzteren Fragestellung an die verschiedenen Formen und Modi heran, in welchen sich die Evolution speziell im geschichtlichen Leben des Menschengeschlechts darstellt!

Als ihre Grundform erscheint bei Spencer ein einfaches Wachstum (growth). Durch rein numerische Zunahme der Individuen wird das eine in grössere Nähe des anderen gerückt. Wie aber verträgt sich damit sein Satz: »social evolution begins with small simple aggregates«?[2]) Sind uns bisher immer die Individuen als »social units« bezeichnet, so ist mit diesem Satze der streng individualistische Standpunkt verlassen: denn nun sind die Aggregate die Einheiten.

Man stelle nun nicht die indiskrete Frage, woher denn jene uranfänglichen Verbände kommen! Als Erklärungsprinzip,

[1]) »Wäre das menschliche Leben ohne Ende, so würde die fortschreitende Bewegung fast ganz verschwinden . . . . . Eine verkürzte Lebensdauer würde dagegen ein Hindernis (für eine gedeihliche Entwickelung) sein, da dann der Instinkt der Neuerung eine gesteigerte Macht erhielte«. Comte-Rig., pg. 126.

[2]) Study of sociology I, pg. 570.

als genealogischer Leitfaden hatte die Spencer'sche Formel sich als ohnmächtig erwiesen. Man erwarte darum nicht von unserm Empiristen, dass sein philosophisches Auge noch tiefer schaue in's Dunkel der Vorzeit, noch über jene primitiven Lebensordnungen der Gattung hinaus! Man begrüsse vielmehr die erwähnte Inkonsequenz als einen glücklichen Zufall, der Spencer aus dem Bann seines atomistischen Individualismus endlich erlöst hat.

Aber nicht ungehindertes Wachstum allein ist Evolution. Die freie Entfaltung stösst allerorts auf Widerstände, die sie umgehen, denen sie sich fügen muss, bei Strafe der Vernichtung. Evolution wird ein Anpassungsprozess.

Was ist nun Anpassung? — Dieser Terminus, den Spencer der neueren Physiologie entlehnt, will die Thatsache beschreiben, dass jeder Organismus angesichts jener Widerstände, die seine freie Entwickelung hindern, inneren Veränderungen sich unterzieht, um äussere Einwirkungen überdauern zu können, und dass die anfangs temporären Modifikationen zu dauerndem Besitz der Gattung werden durch die Macht der Vererbung.

Die Anpassungstheorie ist das verbindende Glied zwischen Spencer und Darwin; und zwar ist Spencer als ein Vorläufer seines grossen Landsmannes anzusehen. Doch darf die Gemeinschaft des Grundgedankens niemand verleiten, die Theorieen beider zusammenzuwerfen. Vielmehr bestehen, wie H. Höffdings treffliche Parallele[1]) erkennen lässt, zwischen Spencer und Darwin beträchtliche und zum Teil folgenschwere Divergenzen, die bei näherer Betrachtung hervortreten werden.

Als Subjekt des Anpassungsprozesses sei das sich anpassende Wesen bezeichnet. Wie der vegetative und animalische Organismus nach Darwin seine Artikulation und innere Konstitution äusseren Einflüssen verdankt, so muss nach Spencer auch der Mensch als geschichtliches Wesen sich zu fortwährenden Kompromissen mit den Verhältnissen seiner Umgebung bequemen; ja die soziale Gemeinschaft, der er angehört, zeigt überall den Stempel der sie beeinflussenden Faktoren. Da Anpassung nicht in den engen Rahmen der Menschheitsgeschichte sich einzwängen lässt, sondern bei Spencer-Darwin als allgemeingültiges Naturgesetz gelten will, tritt uns das sich anpassende Subjekt schon von Anfang an als ein Anpassungsprodukt entgegen. Nie hat ein menschliches Wesen in absoluter Unabhängigkeit existiert; nie hat souveräne Selbstbestimmung allein seine Lebensführung geregelt. Innerhalb der Menschheitsgeschichte bedeutet Anpassung für das Subjekt nur eine graduelle Steigerung eines längst bestehenden Vorgangs: das Subjekt hat sich häufiger und intensiver den Verhältnissen angepasst; seine Bereitwilligkeit und Fähigkeit zum Kompromiss ist gestiegen.[1]) Die Sprödigkeit des primitiven Menschen, seine Ohnmacht, in veränderte Lebensbedingungen sich geschmeidig zu schicken, haben jene ungeheuren Opfer an menschlichen Existenzen, den häufigen Zusammenbruch sozialer Gründungen verschuldet. Mit fortschreitender Kultur steigert sich die Gewandtheit und Geneigtheit zur Anpassung.

[1]) H. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, deutsch von Kurella. Leipzig 1889, pg. 195.

Das Objekt, an welches die Anpassung sich vollzieht, ist die gesamte Natur.

Spencer nimmt hier einen Faden geschichtsphilosophischer Betrachtungen auf, den bedeutende Vorgänger angesponnen.[2]) Schon Jean Bodin,[3]) Montesquieu,[4]) Turgot,[5]) Herder[6]) erkannten den Einfluss der Natur auf die Geschichte des Menschengeschlechts. Noch vollständiger zählte der Geograph Ritter[7]) die vielfachen äusseren Faktoren der historischen Entwickelung auf. Thomas Buckle[8]) endlich gliedert dieselben in vier grosse

[1]) Man, when he first enters into it (society) has the repulsive force in excess, whilst in the cohesive force he is deficient. — And in proportion to the repulsive force subsisting between the unit of a society must be the strength of the bonds requisite to prevent that society from flying to pieces. Social Statics, pg. 219.

[2]) Every social phenomenon results from an immense aggregate of general and special causes. — Study of sociology, pg. 16.

[3]) cf. H. Baudrillart, J. Bodin et son temps etc. Paris 1853.

[4]) Montesquieu, Esprit des lois. Genf 1748.

[5]) Turgot, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses. Paris 1774 u. a. a. O.

[6]) Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Riga 1784—1791.

[7]) Ritter, Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur u. zur Geschichte des Menschen. — 1. Aufl. 1818.

[8]) Buckle, History of the civilization in England. — London 1857—1860.

Gruppen: Klima, Bodenbeschaffenheit, Nahrung und den allgemein landschaftlichen Charakter der Natur.

Wie die Grössenverhältnisse unseres Planeten der Ausbreitung des Menschen eine Grenze setzen, wie die Verteilung von Land und Wasser, der Temperaturunterschied der Zonen, die Bodenbeschaffenheit, wie Fauna und Flora des Landes in die Lebensführung der Völker eingreifen: das sind Erkenntnisse, die fast zu Gemeinplätzen geworden, die auch von Spencer als bedeutsam erkannt und um wichtige Einzelheiten bereichert worden sind. Freilich hat er in dem alten Lied gewissermassen die Vorzeichen geändert. Im Lichte der Anpassungstheorie erscheinen alle die Fälle, in denen der Mensch die elementaren Mächte der Natur sich dienstbar gemacht, als ebenso viel Niederlagen des Menschen, der, ausser Stande, in bisher gewohnter Weise sein Leben zu fristen, im Drang der Not und um den Preis des Daseins in neue Existenzbedingungen sich finden und mit unsäglichen Opfern neue Hülfsquellen sich erschliessen musste. Der Triumph des Menschen über die Natur ist gleichzeitig ein Sieg der Natur über den Menschen.

Hauptsächlich aber muss der Mensch sich seines Gleichen anpassen: Geschichte ist ein beständiger Kompromiss zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk, und hier ist der Platz, den Spencer der schulgemässen Profangeschichte mit ihren politischen Verwickelungen, ihren kriegerischen Grossthaten, mit den Leistungen des friedlichen Weltverkehrs in seinem System anweist.

Nächst Subjekt und Objekt wäre der Vorgang der Anpassung selbst zu erläutern.

»Pervading all nature we see at work a stern discipline, which is a little cruel that it may be very kind«.[1]) Mit diesen Worten giebt Spencer die Quintessenz seiner Lehre vom »Kampf um's Dasein«.

Der alte Hobbes'sche Satz vom Kriege aller gegen alle ist seinem Inhalte nach auch von Spencer übernommen. Nur die Motivation mit dem eingeborenen Feindschaftstrieb[2]) hat

[1]) Social Statics, pg. 352.
[2]) Auch E. v. Hartmann steht hier noch ganz auf Hobbes' Standpunkt.

Spencer umgestaltet. Zum Kampf um's Dasein treibt nicht so sehr ein Kämpfen-Wollen, als ein Kämpfen-Müssen. — Verschwenderisch im Hervorbringen menschlicher Existenzen, ist Natur doch karg in ihrer Erhaltung. Viele sind berufen, Wenige sind auserwählt. Wer aber giebt leichtes Kaufs sein Anrecht an's Leben auf? So erhebt sich denn ein verzweifeltes Ringen der Menschen mit ihresgleichen, mit den Tieren des Feldes, mit den Elementen: ein Kampf um die Nahrung als Mittel der individuellen Erhaltung, ein Kampf um's Weib als Mittel der Gattungserhaltung, ein Kampf um günstige Erwerbsgelegenheit oder Konkurrenz als ein sekundäres Mittel, um die eigentlichen Mittel der Lebensfristung zu erlangen, und so fort tausendfach modifiziert und nüanciert, bald in die plumpe Brutalität des Blutvergiessens, bald in ein witziges Wortgeplänkel schöngeistiger Polemik gekleidet und verkleidet. Ob eingestanden oder nicht: immer ist doch der Zweck, dem Gegner Abbruch zu thun, auf seine Kosten das eigene Dasein und Wohlsein zu ermöglichen.

Der »Kampf um's Dasein«[1]) ist auch Darwins Losung.[2]) Wenn aber auch Spencer und Darwin die Bedeutung des »struggle for life« als Thatsache gleich gelten lassen, so differieren doch beide in der näheren Wertangabe. Darwin schreibt ihm nur eine mehr indirekte Bedeutung und den grösseren Wert für die geschichtliche Entwickelung dagegen seiner Folge, der qualitativen Auslese, zu. Im Kampf um's Dasein ist der Unterliegende unabwendbarer Vernichtung verfallen, während dem Sieger nicht nur der Genuss seines Sieges, sondern auch die Aussicht verbürgt ist, durch Vererbung die Gaben und Fähigkeiten, denen er seine Ueberlegenheit verdankt, auf seine Nachkommen zu übertragen. So gehört die Zukunft den Stärksten einerseits, den Anspruchslosesten und Genügsamsten andererseits, kurz den »Passendsten«.

Spencer will diese Deduktion Darwins nicht unumschränkt gelten lassen. »The struggle for existence as carried on

[1]) Zuerst dargestellt Westminster Review April 1852, pg. 498 - 500.
[2]) In einer Polemik gegen E. de Laveleye Contemporary Review 1885 glaubt Spencer mit dem Hinweis, dass Social Statics bereits 1850 verfasst, Darwins' »Origin of Species« dagegen erst 1859 erschienen ist, Ansprüche auf die Priorität der Lehre erheben zu dürfen.

in society and the greater multiplication of these best fitted for the struggle must be subject to rigorous limitations«.[1])

Er sträubt sich entschieden gegen die Annahme, dass im Daseinskampfe nur das plumpe Faustrecht den Preis erhalte. »Survival of the fittest« ist für Spencer »survival of the industrially superior and those who are fittest for the requirements of social life«.[2])

Spencer selbst bevorzugt die direkte Entwickelungsreihe. Der Zwang, der den Menschen zu Kompromissen mit veränderten Lebensbedingungen treibt, bringt allmählich in dem körperlichen und psychischen Organismus des Lebewesens Struktur- und Funktionsveränderungen hervor, bis ein definitives Gleichgewicht, eine »organische Polarität« zwischen den physiologischen Elementen hergestellt ist. Darwins »Zuchtwahl« spielt zwar immer noch eine Rolle, aber untergeordneter Art. Die natürliche Auslese hilft nur die unvollkommenen, passiven Organismen ausschalten, die schlechthin unfähig sind, ungünstige Verhältnisse zu ertragen. Wo dagegen grössere Aktivität, ein entschiedeneres Streben sich findet, sich auch mit Veränderung der gewohnten Lebensweise zu behaupten, entwickelt die einfache Anpassung langsam die Anlagen, deren Mangel früher die Existenz so erschwerte. Je mehr mit steigender Zivilisation die menschliche Gesellschaft die Mittel findet, auch ihre schwächeren Mitglieder zu erhalten, um so mehr versagt Darwins natürliche Auslese. Ihr Todesurteil trifft schliesslich nur noch die, welche die Gesellschaft noch nicht zu schützen vermag.

Spencers »Anpassung« behält auch auf den höchsten Kulturstufen ihre unverminderte Wirksamkeit. Sie stellt auch den Meistbegünstigten immer neue Aufgaben, neue Prämien für noch höhere Entwickelung.[3])

Tod oder Leben ist zwar auch bei Spencer die Alternative. Aber der Tod — bei Darwin ein erbarmungsloser Würgengel — ist bei Spencer mehr ein wohlgesinnter, wenn auch ernster

[1]) Contemporary Review 1885 und Data of Ethics, pg. 149.

[2]) Ninetheenth Century 1885, The factors of organic evolution »Aggression of every kind is hateful to me«.

[3]) H. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie, pg. 195.

Schutzgeist: wohlgesinnt auch für den, der ihm zum Opfer fällt; denn er erlöst ihn vom Leben, ehe es ihm zur Bürde ward; wohlgesinnt insbesondere für die Ueberlebenden, denen er Raum schafft zu neuem, reicheren Dasein.[1])

In der Geschichte der Völker ist der Krieg der schärfste Ausdruck des Daseinskampfes, und Spencer, der einmal bekennt: »Every aggression is hateful to me«, ist freimütig genug, auch dem Kriege an den Segnungen der Civilisation einen ehrenvollen Anteil zu gönnen.

Der Krieg hat zunächst Einzelne sowohl wie ganze Stämme vom Erdboden getilgt, wenn sie in irgend einer Hinsicht zu schwach und unfähig waren, ihren Existenzbedingungen sich anzupassen. Aber das ist seine geringste Bedeutung. Die Bedürfnisse der Verteidigung und des Angriffs wiesen die Individuen auch auf gegenseitige Hülfsleistung an. Die Anfänge gemeinschaftlichen Zusammenwirkens, die Grundlagen grösserer Gesellschaftsverbände schuf der Krieg.[2]) Und die Not machte erfinderisch.

Unter dem Druck härtesten Zwanges, bestimmt zunächst für kriegerische Unternehmungen, entwickelten sich eine Reihe von Kunstfertigkeiten, eine Fülle von Einrichtungen, die später rein produktiver Thätigkeit zugute kamen. Denn das ist die Ironie in der Geschichte, dass die Macht, die stets das Böse will, doch stets das Gute schafft.

Zwar sind die uralten Gewaltthätigkeiten, die das Leben unserer Ahnen füllten, zu einem System internationaler Vergeltung und Wiedervergeltung lawinenartig angeschwollen; aber der ungeheure Frevel, auf einer gewissen Stufe angelangt, bricht in sich selbst zusammen. Die allgemeine Gegnerschaft schlägt um in ein langsam erwachendes Solidaritätsbewusstsein, das feindselige Misstrauen in friedliche Verständigung, das Zerstörungswerk wandelt sich in produktives Aufbauen. Der kriegerische Typus gebiert aus sich sein Gegenteil, den industriellen Typus.[3])

[1]) Social Statics, pg. 352, »room is made for the younger generation capable of the fullest enjoyment«.

[2]) »Die Kriegsgeschichte ist eine Geschichte der Erfolge von Menschen, welche darauf eingeübt waren, sich in Uebereinstimmung mit einander zu bewegen«. Sociology, Bd. III, Teil V, Cap. 17.

[3]) Aehnliche Anschauungen cf. auch bei P. v. Lilienfeld.

Werfen wir noch einen Blick auf die Ergebnisse des Daseinskampfes! Den »Passendsten« oder »Tauglichsten« soll er das Dasein garantieren und nicht nur die individuelle Existenz, sondern dank der Vererbung auch die Erhaltung ihres Typus in der Gattung.

Wer aber sind die »Passendsten«? Bei Darwin nichts anderes, als jene »blonde Bestie«, von welcher Nietzsche so viel Rühmens macht. Spencer unternimmt es, den Begriff enger zu umschreiben. Zunächst sein Gegenteil: »nicht passend« sind die, bei denen eine oder mehr Anlagen entweder übermässig oder mangelhaft entwickelt sind, oder solche, bei denen einige Anlagen mangelhaft, andere übermässig entwickelt sind.[1]) Das Kennzeichen der »Passendsten« ist dagegen die Harmonie aller Anlagen, ein Gleichgewicht zwischen den egoistischen und altruistischen Kräften.[2]) Denn da der Erfolg da am grössten ist, wo das Individuum seine Kräfte und Anlagen für den sozialen Zweck einsetzt, so bleiben alle die Gemeinschaften, deren Glieder zu gemeinsamem Zusammenwirken sich am besten aneinanderschliessen, siegreich über solche, in deren Gliedern die centrifugalen Tendenzen überwiegen.

Intensive Kooperation ist nun als dauernder Zustand nur möglich in Gesellschaften von industriellem Typus, und so bedeuten die »Passendsten« bei Spencer »the industrially superior and those who are best fitted for the requirements of social life«.[3])

Darwins Theorie vom survival of the fittest hat Spencer also beschränkt und umgedeutet. In dieser Umdeutung bleibt sie nun allerdings auch bei ihm der mächtigste, ja allein wirkende Faktor geschichtlicher Entwickelung.

Ja noch mehr! Nicht nur als Grundthatsache erkennt er das Ueberleben der Passendsten an: Es frei walten und wirken zu lassen, wird ihm auch zum ersten Gebot sozialer Ethik.

Der Ueberlegene soll den Vorteil seiner Ueberlegenheit, der Untergeordnete den Nachteil seiner Untergeordnetheit tragen: keinem Menschen soll ein Teil der Vorteile entzogen werden,

[1]) Social Statics, pg. 79.
[2]) Study of sociology, pg. 203.
[3]) Contemporary Review 1884 vol. 45. Spencer, The Coming Slavery.

welche er erarbeitet hat, um sie andern Menschen zukommen zu lassen, welche sie nicht verdient haben.[1]) Damit sei das Verdammungsurteil gesprochen über den Sozialismus.

Die Frage, wie weit Spencer berechtigt ist, die Erkenntnis dessen, was ist, in eine Forderung dessen, was sein soll, umzuwerten, muss für eine andere Gelegenheit verspart bleiben. Erst später sei auch der Nachweis erbracht, dass nur ein Trugschluss ihn zur Ablehnung des sozialistischen Programms verführte, das gerade aus Spencers Prämissen sich vielmehr rechtfertigen liesse.

Hier fragt sich zunächst, ob der Kampf um's Dasein die tiefste Grundlage geschichtlicher Entwickelung ist, und ob das Ueberleben der Passendsten notwendig eine Steigerung des individuellen und sozialen Typus bedeutet.

Ueberlassen wir Huxley die Beantwortung der zweiten Frage: »Ich glaube, dass dieser Trugschluss (dass die Menschen den Prozess der natürlichen Auslese als Mittel zu ihrer Vervollkommnung ansehen müssen) durch die unglückliche Zweideutigkeit des Ausdrucks »Ueberleben der Tauglichsten« entstanden ist. Die »Tauglichsten« kann die »Besten« bezeichnen. In der kosmischen Natur jedoch hängt das, was das Tauglichste ist, von den Bedingungen ab. Schon vor langem wies ich darauf hin, dass, wenn unsere Halbkugel sich wieder abkühlen würde, das Ueberleben der Tauglichsten im Pflanzenreich eine Flora mehr und mehr verkrüppelnder, niedriger und immer niedriger werdender Organismen hervorbringen müsste, bis die »Tauglichsten«, welche überlebten, nichts als Algen, Flechten etc. wären ....., während, wenn sie wärmer würde, die anmutigen Thäler der Themse unbewohnbar für beseelte Wesen ausser für solche werden könnten, welche in einem tropischen Sumpfe gedeihen. Sie, als die tauglichsten, den veränderten Bedingungen am besten angepassten Wesen, würden überleben«.[2]) Das heisst, allgemein ausgedrückt, der im Daseinskampfe überlebende Tauglichste kann der niedrigste und entartetste Typus der Spezies sein und ist es oft. Eine Theorie des Fortschritts lässt sich mithin auf Spencers Lehre von dem Daseinskampfe nicht aufbauen.[3])

[1]) Sociology, Bd. III, Teil V, Cap. 18.
[2]) Zitiert aus Eduard Bellamys The New Nation, 10. Juni 1893.
[3]) cf. § 7a.

Spencers Irrtum liegt darin, dass er den Prozess der natürlichen Auslese zur Erklärung der geschichtlichen Entwickelung mit unumschränkter Vollmacht ausstattet. Von früh an ging das Streben menschlicher Gesellschaften nicht sowohl dahin, untaugliche Individuen und Gruppen auszutilgen, als vielmehr dahin, sie soviel wie möglich zum Ueberleben tauglich zu machen. Jenes kooperative Zusammenwirken darf nur zum Teil auf den harten Zwang der Not, durch den das sonst spröde Widerstreben der Menschen gebrochen wurde, zurückgeführt werden.

»L'étude de l'histoire nous révèle elle-même une loi de rapprochement pacifique entre les hommes, qui a toujours agi de concert avec la loi de rapprochement violent de la guerre.[1])

Wenn der Darwinismus bisher nur den Mangel, die Entbehrung notwendiger Lebenserfordernisse als Anstoss zu geschichtlicher Entwickelung angab, so macht W. Rolph[2]) mit Recht darauf aufmerksam, dass auch der Ueberfluss die Entwickelung fördern kann.[3]) Die höheren Ideologien, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, und mit ihnen die mächtigen Antriebe, die sie ihrerseits der geschichtlichen Bewegung geben, entstehen erst in Gesellschaftszuständen, in welchen eine Anzahl von Individuen der materiellen Lebensfürsorge mehr oder minder überhoben ist; sie sind, wirtschaftlich gesprochen, Produkte des Luxus. »Was hat die Kunst mit der Not zu schaffen!« ruft Lessing einmal, und die Blüte von Hellas wuchs nicht hervor aus öder, atemloser Konkurrenz aller Intelligenzen des Volkes, sondern aus überquellender Schaffensfreudigkeit und behaglichem Genuss des Geschaffenen.

---

[1]) Was Spencer als Nachteil des Krieges angiebt, dass er nämlich gerade die Stärksten und Gesundesten hinrafft, während den Schwächeren daheim die Fortpflanzung der Gattung überlassen bleibt, gilt für den Kampf um's Dasein überhaupt. Er kann gerade so entwickelungsfeindlich sein, wie entwickelungsfördernd. Der wütende Kampf um's tägliche Brod muss hauptsächlich die Kräfte ausbilden, die unmittelbar zum Ergattern, zum Ergreifen von Eigentum notwendig sind. Fouillée, la science sociale, pg. 11.

[2]) Biolog. Probleme. 2. Heft. Leipzig 1884.

[3]) »Die Grundlage aller sozialen Verbände ist die Familie. Die Not des Lebens hat sie nicht erzeugt«. Funck-Brentano, la civilisation et ses lois, morale et sociale. Paris 1876.

Wenn schon die Form des Anpassungsprozesses, als ein »Kampf um's Dasein« gedeutet, nicht als einziger Faktor der geschichtlichen Entwickelung zu gelten hat, so erheben sich noch schwerere Bedenken gegen die Angaben Spencers, welche die Anpassung nach dem Grade ihrer Leistungsfähigkeit bestimmen sollen.

Die »Anpassung« ist nach Spencer allmächtig, sie vollbringt Wunder, sie vermag den innersten Kern des menschlichen Wesens umzugestalten in's gerade Gegenteil. Die unbegrenzte Veränderlichkeit der Arten ist ihm Dogma. Wie erklären sich die Rassenunterschiede der Menschen? Einfach durch Anpassung an verschiedene Lebensbedingungen.[1]) Der Grundtypus des ganzen Menschengeschlechts ist also einheitlich und gleichförmig. Nur die Besonderheit der äusseren, hauptsächlich der physischen Einwirkungen auf verschiedenen Stufen der Entwickelung brachte die heute auffallenden Unterschiede hervor.[2]) Mit dieser Reduktion der Vielheit auf eine Einheit wäre allerdings ein Rätsel in der Geschichte, die Frage nach dem Ursprung des Geschlechts, wesentlich vereinfacht und der Lösung näher gebracht. Nun können die Ethnologen versuchen, das Alter des Menschengeschlechts zu bestimmen.[3]) Nun mag der Ursitz der ersten Menschengruppe erforscht werden.[4]) Nun steht nichts im Wege, nach den halb- und vormenschlichen Ahnen unseres Geschlechts

---

[1]) »Die Verschiedenheit der Rassen erklärt sich nicht aus einer Verschiedenheit der Anlagen, sondern lediglich aus dem verschiedenen Alter derselben, daraus, dass an verschiedenen Stellen der Erde Menschen zu verschiedenen Zeiten entstanden sind«. Jen. Litt.-Ztg. 1876 pg. 521. cf. Gumplowitz, Raçe und Staat. Eine Untersuchung über das Gesetz der Staatenbildung. Wien 1875.

[2]) If we assume the original unity of the human race, we have no alternative but to admit such divergences consequent on such causes; and even if we do not assume this original unity, we have still, among the races classed by the community of their languages as Aryan, abundant proofs that subjection to different modes of life produces in the course of ages permanent bodily and mental differences. Study of sociology, pg. 338.

[3]) Lyell z. B. nimmt daraufhin ein Alter von 20,000 Jahren an.

[4]) Der britische Zoologe Sclater verlegt ihn in jenen Streifen Landes, den er Lemuria nennt, und der von der Ostküste Afrikas durch den indischen Ocean sich zieht, wobei er übersieht, dass nach der allgemeinen Ansicht dieser Länderkomplex schon vor der Tertiärzeit, also vor dem Auftreten des ersten Menschen, untergegangen ist.

sich umzuthun und die Menschheit an die Kette der übrigen Lebewesen anzuschliessen.[1])

Die positivistischen Geschichtsphilosophen unserer Tage stimmen fast durchgängig überein in der Geringschätzung der Bedeutung, die man früher den Rasseneigentümlichkeiten für den Charakter der Civilisationen zuschrieb. Unter die vier Hauptfaktoren der geschichtlichen Entwickelung hat Th. Buckle die Rasse nicht aufgenommen. Stuart Mill verspottet den Glauben an die natürliche Verschiedenheit der Rassentypen als eine »vulgäre« Hypothese.[2]) Aber diese »vulgäre« Hypothese vertrat auch A. Comte.[3])

Als die drei Quellen für die sozialen Veränderungen nennt er Rasse, Klima und öffentliche Thätigkeit. Die ethnischen Gegensätze wagte er nicht ohne Weiteres als Modifikationen im Anpassungsprozess zu erklären. Denn die Herrschaft der äusseren Umstände über die lebenden Wesen sei nicht unbegrenzt. Nur bis zu einem gewissen Grade gebe die menschliche Natur fremden Einwirkungen nach; der tiefste Wesenskern leiste spröden Widerstand, und wenn der Organismus dabei zu Grunde gehen sollte.[4])

Spencer liest aus diesen Sätzen nur ein eigensinniges Festhalten Comtes an einem Dogma heraus.[5]) Starrer Doktrinarismus ist aber mit weit grösserem Rechte Spencers gegenteiliger Anschauung vorzuwerfen. Es ist ja wahr, dass wir durch die Wirkungen der Anpassung eingreifende Modifikationen entstehen sehn, ja dass wir oft nicht unterscheiden können, ob eine vorhandene Verschiedenheit einen Artunterschied oder nur eine stark divergierende Spielart der Spezies bezeichnet. Aber dürfen wir die Tragweite des Anpassungsprozesses für unbegrenzt aus-

[1]) C. Vogt sucht den Urtypus in dem physiologischen Zustande der Microcephalen, allerdings unter allgemeinem Widerspruch. Darwin nennt als Stammväter des Menschengeschlechts die Affenart der »Katarrhinen«. — cf. auch Häckel, natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1868.

[2]) Stuart Mill, Principles of political economy.

[3]) Comte-Rig. II, pg. 77.

[4]) Comte-Rig. II, pg. 99.

[5]) Denying, as he did, the indefinite modifiability of species he almost ignored one of the cardinal truths which Biology yields to Sociology, a truth without which sociological interpretations must go wrong. Spencer, Study of Sociology, pg. 328.

geben, weil sich die Grenze oft verwischt für unsere mangelhafte Einsicht? Gegenüber der unerhörten Kühnheit Spencer'scher Generalisationen hat Comte das bessere Teil des Mutes, die Vorsicht erwählt und wenigstens die Möglichkeit offen gelassen, dass für die Rassenvarietäten neben dem Walten der Anpassung noch andere Erklärungsgründe bestehen mögen. Noch haben wir kein Recht, den unbefangenen Reisenden Lügen zu strafen, wenn er staunend über alles, was ihm im Reich der Mitte begegnet, Chinas Volk für eine zweite Menschheit hält, die mit der unsrigen nichts zu schaffen hat.[1]) Noch ist die naive Auffassung nicht widerlegt, dass alle höheren Kulturfortschritte der weissen Rasse zugefallen sind, wenn auch der Glaube an eine ausschliessliche Prädestination derselben zur Civilisation — an die Inferiorität der Neger und damit das Hauptargument für die Berechtigung der Sklaverei — hinfällig ist.[2])

Die Brücke, die der Darwinismus über die Klüfte ethnischer Gegensätze schlagen möchte, ist gar zu schwankend und unsicher, als dass man es dem Soziologen verdenken könnte, wenn er sie nicht zu betreten wagt.

Zuverlässiger erscheint der Ausweg, den Pott »die Ungleichartigkeit der menschlichen Rassen« (S. 248, 250, 264 etc.) vorschlägt. Darnach ist es für den Geschichtsphilosophen belanglos, ob ihm die Biologie genealogisch die Rassenvarietäten erklärt oder nicht; die geistige Gleichartigkeit aller Menschen ist gesichert: den Gesetzen des diskursiven Denkens gehorcht der westeuropäische Kulturmensch so gut wie der Kuli und Kongoneger.

Verknüpft nun aber ein Band der Vernunft allein die sonst so zerspaltene Menschheit, so wird der geschichtsphilosophische Monismus weit mehr den Formen der geistigen Mitteilung zwischen

[1]) Diese Auffassung auch bei Renan.

[2]) Barth bemerkt mit Recht: Die Rasse ist zwar nicht »Alles«, wie ein englischer Staatsmann behauptete, aber sehr viel. Um nur ein historisches Beispiel anzuführen — von den aus der islamischen Kultur entstandenen asiatischen Reichen ist nur eins noch übrig, das persische. Es dürfte schwer sein, für dieses Beharrungsvermögen eine andere Ursache zu finden, als den Rassencharakter der Perser, die als Arier mehr politische Fähigkeiten besitzen als die Semiten, welche heutzutage nur noch in Nordwestafrika einen kleinen Rest eines selbständigen Gemeinwesens gerettet haben. Barth, Geschichtsphil. Hegels u. d. Hegelianer, pg. 140. Anm.

den Menschen, der Sprache und der Schrift, als dem Grade ihrer leiblichen Verwandtschaft, weit mehr den Ergebnissen der vergleichenden Sprachforschung als einer betrüglichen Biologie seine Aufmerksamkeit schenken. Auf ratio und oratio begründete schon Cicero eine societas generis humani.[1])

c) Der Fortschritt in der Geschichte.

Unter die dogmatischen Vorstellungen, in welchen die Philosophie der Geschichte wie keine andere Disziplin in oft so verhängnisvoller Weise befangen war, gehört in erster Linie die Idee vom geschichtlichen Fortschritte. Ein spätgeborenes Kind des XVIII. Jahrhunderts, hat sich dieser Begriff im Umsehen zum Tyrannen aller neueren Spekulationen aufgeworfen, mit dem alle Forscher auf diesem Gebiet sich abzufinden die Verpflichtung fühlen. Der Grund liegt nicht fern. Noch ist diese Wissenschaft nicht weit genug der Sphäre des praktischen Lebens entrückt, nicht hoch genug zur Freiheit abstrakter Objektivität erhoben, als dass nicht Wünsche, Hoffnungen, Ahnungen, die im Treiben der Welt laut werden, wagen sollten, sie gebieterisch um Auskunft anzugehen. Denn die Notwendigkeit, für das alltägliche Handeln feste Grundsätze zu haben, Ziele zu sehen und Wege zu finden und vor allem das Bedürfnis, jedes Erlebnis nach Wert und Bedeutung schätzen zu können, treiben einen Jeden, zumal wenn die Orakelsprüche des religiösen Glaubens sein Verlangen nicht befriedigen, dazu, sich nun erwartungsvoll an die Wissenschaft zu wenden, die doch Thaten und Erlebnisse des ganzen Geschlechts zu beschreiben behauptet.

Und in einer gewissen Schwäche giebt die Geschichtsphilosophie diesem unbescheidenen Drängen recht weltlicher Wissbegier nach und beschwichtigt die ewige Grübelei, wohinaus denn all der bunte Wechsel des Lebens weise, mit dem wohlfeilen Trost: zu besseren, vollkommneren Zuständen.

Wenn somit die moderne Forschung in der Weltgeschichte gern eine Ascension erkennt, eine Bewegung von der Unvollkommenheit zum Höhepunkt des Ideals, so stellt sie sich in scharfen Gegensatz zu dem andern Dogma, das jahrhundertelang

[1]) De officiis, I. 16.

die geschichtliche Bewegung vielmehr als eine Descension kennzeichnete, als den Abfall von einer normalen Stufe, ein Schwinden vergangener Herrlichkeit. Von Hesiods Ἔργα καὶ ἡμέραι bis zu taciteïscher Fin-de-siècle-Stimmung ist den antiken Denkern eine wehmütige Sehnsucht nach einem vergangenen goldenen Zeitalter auf den Inseln des Hesperus oder im Reiche Atlantis gemein. Die christlichen Lehren vom Sündenfall und von der Erbsünde machten die Geschichtsphilosophie zu einer Jeremiade um's verlorene Paradies. Aber dasselbe Christentum enthält auch schon Ansätze zu einer Vermittlung der alten Ansicht mit der neueren Fortschrittsidee. Die einstige Wiederkehr des Heilands stellt ein Himmelreich auf Erden in Aussicht; statt der herben Kirchenlehre von der Unfähigkeit des Menschen, durch eigenes Verdienst sich zu erheben, werden der rüstigen Arbeit an der moralischen Vervollkommnung Erfolge verheissen auch ohne den Eingriff übernatürlicher Agentien, und der Weg vom paradise lost zum paradise regained wird zu einer frühen Synthese von Descension und Ascension in der Geschichte.

Die Wissenschaft unserer Zeit hat die alte Vorstellung von der Descension wohl einstimmig abgelehnt. Aber je mehr dem rückwärts gewandten Blick das Phantom ehemaliger Gottähnlichkeit des Menschen entschwindet, um so bestimmter lautet die Weissagung einer besseren Zukunft. 19 Jahrhunderte brauchte die Fortschrittsidee, um aus einer religiösen Ahnung in einen wissenschaftlichen Lehrbegriff sich zu wandeln.

Seneca und Roger Baco sahen sie aufdämmern in plötzlicher Erleuchtung. St. Augustin weist den Weg zur civitas Dei, indem er göttliche Gnade und menschliche Freiheit versöhnt in Aktion treten lässt.

Die transcendente Fortschrittstheorie, zu der auch Bossuet die Kirchenlehre gestaltet, wird mit Pascal säkularisiert. Seine vage Vorstellung von einem Universalmenschen, der unter allem Wechsel der Generationen fortbesteht und als ein gelehriger Schüler die Erfahrungen der menschlichen Geschlechter sich zu nutze macht, giebt der Fortschrittsidee ein Subjekt. In Leibniz' Lehre von der Kontinuität, verbunden mit dem Optimismus seines Systems, ist sie implicite enthalten. Aber erst seit der moderne Kosmopolitismus die Einheit des Menschengeschlechts, die Soli-

darität der Generationen trotz zeitlicher und räumlicher Trennung proklamiert, seit eine Art von »eisernem Bestand« in der Geschichte entdeckt ist, der den Tod der Individuen, die Decadence der Völker und schreckliche Katastrophen überdauert, ist die Fortschrittsidee in soziologische Systeme aufgenommen worden. Während die Encyklopädisten meist mit spöttischer Ungläubigkeit das neue Ideal herabsetzen,[1]) während Rousseau gar statt zum Fortschritt, zu einer Umkehr mahnt, ist Turgot der erste, der in zwei 1749 an der Sorbonne gehaltenen Reden den Fortschritt im modernen Sinne begreift und als seine drei Hauptmerkmale das Anwachsen der Kenntnisse, die Milderung der Sitten und die Vervollkommnung der Einrichtungen angiebt.

Condorcets wüst-rhetorische, sehr überschätzte Esquisse d'un tableau historique de l'espèce humaine sei nur erwähnt als der Beginn jener fatalistischen Auffassung vom geschichtlichen Fortschritt, die noch Darwins und Spencers Theorie beherrscht; wird doch hier zuerst der Zustand des primitiven Menschen untersucht und die Ansicht ausgesprochen, der soziale Fortschritt entspringe nicht der freien Willensthätigkeit der Menschen, sondern einem blinden mechanischen Naturgesetz.

Die neueren Denker haben insofern Wandel geschaffen, als sie die Fortschrittsidee ihres assertorischen Charakters entkleideten und sie als Problem zur Diskussion stellten.

Bis zu den Tagen Saint-Simons, sagt Flint,[2]) ist der geschichtliche Fortschritt einfach als Thatsache hingenommen und illustriert worden. Die revolutionäre Philosophie des letzten Jahrhunderts macht auch hier das Recht der Kritik geltend, sei es, dass Buchez sie für ein universelles, nicht bloss historisches Faktum ausgiebt, sei es, dass sie in ihrem Umfange eingeschränkt oder ganz von der Skepsis zerpflückt wird. Ein eifriges Sammeln beginnt von Beweisen für und gegen den Fortschritt.

[1]) Diderot hat dem Wort perfectibilité keinen Platz in der Encyklopädie eingeräumt. Voltaire spottet in der lettre à M. Bastide, »le monde ira toujours comme il va«. Der einzige »progrès des lumières« ist negativ, ein blosses affranchissement de tout joug religieux. »La canaille n'est pas faite pour elle (la raison)«, lettre à D'Alembert. Nur D'Alembert in der Vorrede zur Encyklopädie erkennt in der Genesis der Wissenschaften eine Kontinuität der intellektuellen Entwickelung.

[2]) Philosophy of History in France and Germany, Edinburg u. London 1874.

So wird die Skepsis nicht müde, die Geschichte anzuklagen, sie habe mancherlei Kenntnisse, Kunstfertigkeiten und hohe Schätze einstiger Kultur achtlos verloren gehen lassen.[1]) Wer dagegen den fabelhaften Aufschwung der Technik in unseren Tagen in Anschlag bringt, dem werden Nachweise von Rückschritt oder träger Beharrung auf anderen Gebieten als Gegenrechnung präsentiert. Zumal die Moral ist das Sorgenkind der Fortschrittspropheten.

Schon Moses Mendelssohn,[2]) der in der Geschichte nur eine immer in sich zurücklaufende Kreisbewegung sieht, leugnet jeden moralischen Fortschritt der Menschheit. Die grossen Gesetzgeber der Sittlichkeit, heisst es, Zarathustra, Confucius, Moses, Buddha stünden am Anfang der uns bekannten Geschichte. Seitdem zeigten die moralischen Wahrheiten einen stationären Charakter. »Die Moral lässt keine Entdeckungen zu«, erklärt Mackintosh. Und gar die Befolgung moralischer Vorschriften! Jahrhunderte lang werden sie den Völkern auf's eindringlichste eingeschärft und die Statistik antwortet mit wenig schwankenden Ziffern der gröbsten Verbrechen, besonders solcher gegen Leben und Eigentum. Ja Statistiker wie Reich wollen gar eine allgemeine Zunahme der Verbrechen konstatieren.

Auf Grund solcher Beobachtungen will denn Th. Buckle den Fortschritt auf die intellektuelle Entwickelung beschränkt wissen.[3]) Die sittlichen Zustände und auch die Uebel der Zeiten sind vergänglich; jede Generation, jedes Individuum beginnt das Werk der Herstellung einer moralischen Ordnung von neuem; aber die Entdeckungen grosser Geister sind ewig, sie bilden ein Fundament von Wahrheiten, auf dem sich sicher weiterbauen

[1]) So beklagt Reich a. a. O. den Zusammenbruch des herrlichen Maurenreichs in Spanien als einen unersetzlichen Verlust an echter Bildung und Humanität. So zeigt William A. Mackinnon, History of civilization and politic opinion 3. ed. London 1849 Tome II, pg. 277 wie unter dem Bann der Inquisition aus Stätten höchster Gesittung allmählich Sitze der Unwissenheit, des Aberglaubens und der Bigotterie wurden; William Draper, History of the Conflict between Religion and Science 3. ed. 1875 London, pg. 255, macht das römische Christentum des 4. bis 16. Jahrh. für die allgemeine Unwissenheit verantwortlich.

[2]) »Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum«. 1783.

[3]) Geschichte der Zivilisation in England, deutsche Ausgabe I. 149 ff.

lässt.[1]) So sind alle Segnungen der Civilisation Früchte intellektueller Kultur. Die Intelligenz bezwingt die Natur und macht ihre Kräfte dem menschlichen Wohlsein dienstbar; sie allein vermag Intoleranz, Verketzerung und borniertes Pfaffentum zu überwinden; sie wird auch einst die Plage des Krieges aus der Welt schaffen. Aber die vermeintlichen moralischen Wahrheiten sind nicht beteiligt an diesen Erfolgen, und der Anspruch der Religionen auf den Ruhm, die Menschen zu bessern, ist unbegründet. Religion ist nicht Ursache, sondern Wirkung der jeweiligen Civilisationsstufe.

So schliesst zwar Buckle ein wichtiges Gebiet psychischer Thätigkeit aus, ja er leugnet den Fortschritt gerade da, wo ernst und ideal veranlagte Naturen ihn am sehnlichsten erkennen und am schmerzlichsten vermissen möchten. Aber den Bilderstürmern des Fortschrittsideals geht er noch nicht weit genug. Auch die Möglichkeit intellektueller Vervollkommnung wird bestritten. Was will es heissen, von altersher Wahrheiten äusserlich aufzuspeichern, deren Verwertung doch nur einer verschwindenden Minderheit von studierenden Köpfen möglich wäre, während die grossen Massen der Menschen nie eine Ahnung von diesen Erkenntnissen haben! Als Fortschritt könne man nur die steigende Fassungsfähigkeit des menschlichen Geistes bezeichnen, die Geschichte zeige aber keine Steigerung der geistigen Kapazität. Am Anfang unserer historischen Zeiten stehen Völker von ausgezeichneter geistiger Potenz; einen Aristoteles überbot kein Späterer an dialektischer Schärfe.

So gipfelt der Widerspruch gegen die Fortschrittsidee in E. v. Hartmanns berüchtigtem Satz von den drei Illusionen der Menschheit. In alten Zeiten hätte sie vom Glück des Einzelnen auf dieser Erde geträumt, im Mittelalter sich mit einem eingebildeten Himmel über die Enttäuschungen der Welt getröstet. Der moderne Mensch träumt im Fortschrittsgedanken wieder vom Glück hienieden, aber nicht mehr für sich, sondern für die Gattung; und auch diese Chimäre muss fallen.

Die Vertreter der Fortschrittsidee berufen sich teils auf

[1]) Schon Cuvier bemerkt a. a. O., »le bien que l'on fait aux hommes, quelque grand qu'il soit, est toujours passager; les vérités qu'on leur laisse sont éternelles«.

das Zeugnis des sinnfälligen Eindrucks, den eine unbefangene Betrachtung der geschichtlichen Wandlungen hinterlässt, teils treten sie einen Gegenbeweis an, um die ihnen unbequemen Argumente zu entkräften. Es hiesse den gesunden Sinnen widersprechen, wollte man der wissenschaftlichen und technischen Entwickelung den Charakter des Fortschritts absprechen. Comte erinnert an Kunst und Industrie, »deren Fortschritt unzweifelhaft ist«.[1])

Schwieriger ist die Verteidigung gegenüber den Einwürfen, das Maſs der intellektuellen Kapazität, der Sittlichkeit und Glückseligkeit bleibe stabil. Die einzigen Gegengründe, die hier in's Gewicht fallen würden, dürften Hinweise auf Bereicherungen des Kunstgeschmacks, der ästhetischen Anschauung sein, wie sie die Entdeckung der Perspektive in der Frührenaissance mit sich brachte oder Demonstrationen, wie wenn z. B. Lazarus Geiger an der begrifflichen Entwickelung der Sprache zeigt, dass die ästhetischen Sinne sich vervollkommnet haben,[2]) denn unter der Annahme der Einheit des menschlichen Geistes wäre es höchst unwahrscheinlich, dass eine seiner Funktionen unbegrenzter Entwickelung fähig sein sollte, während alle übrigen in träger Bewegungslosigkeit verharrten. Vorausgesetzt also, dass die Entwickelung einer Seite des menschlichen Wesens nicht auf Unkosten der anderen sich vollzieht, würde sie eine Steigerung der Gesamtqualität bedeuten. Mit der gleichen Voraussetzung von der Einheit des Geistes glauben die Fortschrittsenthusiasten den zu überführen, der zwar wie Buckle intellektuelle Vervollkommnung zugiebt, aber ein Wachsen von Tugend und Glückseligkeit bestreitet. Denn, deduziert Rosenberger »Wissen ist Macht, die auf Macht beruhende fruchtbare Thätigkeit. Thätigkeit ist die Ursache des Glückes, darum wächst mit dem Wissen das Glück: fruchtbare Thätigkeit innerhalb des Menschengeschlechts ist aber nicht möglich ohne die Tugend desselben, deshalb kann aus

[1]) Comte-Rig. II, pg. 72.

[2]) So erklärt Rosenberger Vierteljahrsschrift 15 etwas allzu entschieden: »Jeder methodische Fortschritt der Wissenschaften ist zugleich ein sicheres Zeichen von dem Wachstum der geistigen Potenzen, welche diese Methode zu gestalten und zu gebrauchen vermögen«.

einem Wachsen des menschlichen Glückes auch auf ein Wachsen der menschlichen Tugend geschlossen werden«.[1])

Auch der Doktrin von der Starrheit der Moral wird immer und immer ein: »eppursi muove« entgegengehalten. Der Statistik, deren eintönige Daten so entmutigen, wird vorgeworfen, dass ihr Material nur aus einem kleinen Kreis der organisierten Gesellschaften stamme, dass sie kritiklos hier und dort Beobachtungen sammle, die nach der Verschiedenheit der gesetzlichen Bestimmungen, der Justizübung des Landes und der sittlichen Anschauungen des Volkes verschiedenen Sinn und Wert hätten. Die Zeiträume, in denen sie ihre Daten sammelt, seien zu eng begrenzt. Wenn man grosse Zeitperioden überblicke, offenbare die Gegenwart doch ein regeres moralisches Gefühl als die Vergangenheit. Wenn ferner auch zu allen Zeiten die Ziffern für die gröbsten Verbrechen wenig schwanken mögen, so sei doch innerhalb der Totalsumme der Anteil der verschiedenen sozialen Schichten merklichen Verschiebungen unterworfen: anfangs auf die breite Masse der Gesamtheit ziemlich gleichmässig verteilt, wälze sich die ganze Last von Kriminalität mehr und mehr auf die Schultern der ungebildeten Bevölkerung, die sich ja wiederum an Zahl verringere mit steigender Civilisation. Wie solche Verschiebungen des Schwerpunktes noch nicht genügend beachtet wurden, so ist es auch höchst einseitig von der bisherigen Statistik, ihre Erfahrungen und Beobachtungen nur dem Bereiche des Bösen, der Unsittlichkeit und des Verbrechens zu entnehmen. Als Gegenprobe müsste die Frequenz des sittlichen Verdienstes statistisch aufgenommen werden. Da dies so gut wie unmöglich ist — denn die gute That ist schüchtern, und die schönsten Erfolge ethischer Kultur reifen in stiller Innerlichkeit der Seele, und wo sie nach aussen sich bewähren, meiden sie den beobachtenden Blick — so sind die Vertreter der Fortschrittsidee berechtigt, den statistischen Argumenten für die Stabilität der Moral zu misstrauen. Sie schliessen die Möglichkeit nicht aus, dass auch die sittlichen Potenzen des menschlichen Geschlechts langsam und stetig wachsen.

[1]) Ebenderselbe meint: »Jeder methodische Fortschritt der Wissenschaften ist zugleich ein sicheres Zeugnis von dem Wachstum der geistigen Potenzen, welche diese Methoden zu gestalten und zu gebrauchen vermögen«.

Neue Bestätigung, aber auch eine neue Umbiegung des ursprünglichen Sinnes brachte der Fortschrittstheorie die moderne Naturwissenschaft mit ihren Lehren von der Anpassung und von der natürlichen Auslese. Nach dem Muster der biologischen Entwickelung höchst komplizierter Gebilde aus einfachen, wird auch in der Welt des Geistes eine ähnliche Entfaltung und Steigerung behauptet.[1]) Haeckel meint: »der menschliche Geist geniesst nach dem Gesetze der unbegrenzten Anpassung eine unendliche Perspektive für seine Vervollkommnung in der Zukunft.«[2]) Der Fortschritt wird eine Notwendigkeit, die Civilisation vollzieht sich wie ein Naturprozess.

Diesen Fatalismus in der Fortschrittsidee hat H. Spencer zu lebendigem Ausdruck gebracht. H. Höffding erklärt in seinem Namen: »Das Leben muss ein höheres, die Glückseligkeit grösser werden, da die inneren Verhältnisse von den äusseren bestimmt werden und sich ihnen anpassen«.[3])

Unter Civilisation versteht Spencer die Anpassung, die bereits stattgefunden hat, und die Veränderungen, in denen der Fortschritt besteht, sind die successiven Stufen des Uebergangs: den Glauben an die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit führt er auf den Glauben zurück, dass vermöge des Anpassungsprozesses der Mensch seinen Lebensbedingungen sich schliesslich einmal vollständig angeschmiegt haben wird.[4])

In Social Statics bezeichnet er den Fortschritt einfach als eine Tendenz zur Individuation.

Wohl aus Furcht, es möchte mit diesem Wort der Begriff der Finalität sich wieder einschleichen und die ganze Heerschar metaphysisch-religiöser Spekulationen im Gefolge haben, hat er später (First Principles) Individuation durch Evolution ersetzt. In seinem Essay: »Progress, its law and its cause« werden zunächst die landläufigen Vorstellungen, nach welchen Fortschritt nichts anderes als Wachstum oder Steigerung der Quantität und Qualität von Produkten ist, und Theorieen, die den Gebieten der

[1]) cf. Ludw. Büchner, der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie. Stuttgart 1884.
[2]) Zitiert aus Binde, Soll und Haben der Menschheit, Berlin 1880, pg. 86.
[3]) Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, pg. 220.
[4]) Spencer, Social Statics, pg. 78.

Moral oder der Intelligenz das Prädikat des Fortschreitens willkürlich zu- oder absprechen, als irrig zurückgewiesen. Verhängnisvoll werde ihnen jene teleologische Einseitigkeit, nur die Veränderungen, welche die menschliche Wohlfahrt förderten, als Fortschritt zu bezeichnen. Spencers Fortschrittsbegriff liegt also nicht völlig innerhalb der Grenzen menschlicher Sonderinteressen. Er umfasst die ganze Welt des Geschehens, er bedeutet einen Uebergang von Homogeneïtät zu Heterogeneïtät und beruht auf dem allgemeinen Prinzip, dass jede Kraft mehr als eine Wirkung habe.[1])

Als die ersten Menschen unsern Planeten betraten, fanden sie den grossen Prozess fortschrittlicher Entwickelung schon am Werk; und sein Werk wird noch nicht beendet sein, wenn einst die zunehmende Vereisung der Erdkruste die letzten Spuren menschlichen Lebens vertilgt haben wird. Ihn herbeizuführen oder einzudämmen, steht mithin nicht in menschlicher Machtvollkommenheit.

Und doch soll Fortschritt eine »wohlthätige Notwendigkeit« sein: er soll dank der Anpassung der Menschheit an ihre veränderten Existenzbedingungen, dank der natürlichen Auslese menschliche Fertigkeiten und somit menschliche Wohlfahrt steigern; jede neue Anpassung bedeutet bei Spencer auch eine Erleichterung der Lebensführung.

Freilich ist auch Spencer nicht unberührt geblieben von jener verdrossenen Skepsis, die den sittlichen Kräften des Menschen die Entwickelungsfähigkeit abspricht. Auch Spencer bestreitet, dass jede Verbesserung der äusseren Lebensordnung zugleich auch eine Erhöhung des moralischen Wertes bedeute. Im Gegenteil »machen die früheren Stufen der Civilisation eine relative Inhumanität notwendig«:[2]) waren doch die Menschen, welche die besser organisierten Gesellschaften begründeten, nichts anderes, als die stärkeren, schlaueren Wilden. Den roheren Völkern hauptsächlich gelingt es, auf Unkosten ihrer sanfteren Nachbaren durch Eroberung die erste Grundlage zu sozialer Konsolidierung zu legen. Auch mögen Fortschritte der Industrie

[1]) Progress, its cause and its law »From the remotest past which Science can fathom up to the novelties of yesterday, that in which progress essentially consists, is the transformation of the homogeneous into heterogeneous«.

[2]) Sociology III, Teil V, Cap. 1.

und Technik dem moralischen Fortschritt schnurstracks zuwider laufen. Schiesspulver und andere Explosivstoffe, all die mit satanischer List erdachten Höllenmaschinen, die mit oder ohne staatliche Sanktion Menschenleben und Menschenwerke vernichten, sind Triumphe der Technik, aber zumeist Niederlagen der Ethik. Wenn die historische Entwickelung grosser Staaten auf einer massenhaften Konzentration in der Kriegführung beruht, so erheischt nach Spencers Meinung der moralische Fortschritt gerade die Auflösung solcher Gebilde, ein Ueberflüssigwerden staatlichen Zwanges.

Selbst der Anspruch des »civilisierten« Menschen auf moralische Superiorität dem »Wilden« gegenüber ist nicht immer berechtigt. Neben den primitivsten sozialen Einrichtungen findet Spencer oft hervorragende soziale Tugenden und in einer ausgebildeten Gesellschaftsordnung bestialische Grausamkeit. Die Mordlust im kaiserlichen Rom, die blutige Geschichte der christlichen Kirche mit ihren sinnreich erdachten Folterqualen, Ketzerverfolgungen und Judenhetzen u. s. w. widerlegen den Wahn, »dass der soziale Mensch in allen Rücksichten dem vorsozialen Menschen nach der Gefühlsseite überlegen ist«.[1])

Doch behauptet Spencer nicht wie Buckle die Stabilität der Moral. Auch sie bewegt sich, und zwar auch sie in aufsteigender Linie. Nur gilt hier ein anderes Zeitmaſs, als in anderen Entwickelungsreihen. Zunahme der Humanität braucht nicht pari passu mit der Civilisation zu gehen.[2]) Alle üblen Begleiterscheinungen der Kultur sind Vorbedingungen zur Herstellung besserer und geordneter Verhältnisse. Der Krieg ist ein Mittel sozialer Disziplinierung. Er hat der Welt alles Gute gebracht, was er vermochte: neues Gute ist nicht mehr von ihm zu erwarten. So wurde er allmählich von einer Regel zu einem Ausnahmezustand; so wird er seltener und seltener, ein immer ferneres Echo vergangener Barbarei, so wird er einst ganz begraben werden, und mit ihm alle Uebel, alle sittliche Verwüstung, die ihn begleiteten. »All evil results from the non-adaptation of constitution to conditions«.[3]) Mit der

[1]) Sociology III, Teil V, Cap. 1.

[2]) Sociology III, Teil V, Cap. 1.

[3]) Social Statics, pg. 73.

steigenden Anpassung verdirbt das Schlechte, und die Verwirklichung des Ideals ist logisch gewiss.[1]) In dem Gedanken von der »evanescence of evil«,[2]) den schon Condorcet und Fichte ausgesprochen, gipfelt Spencers Theorie vom Fortschritt als einer »wohlthätigen Notwendigkeit«. »The ultimate development of the ideal man is logically certain — as certain as any conclusion in which we place the most implicit faith: for instance that all men will die«.[3])

Es ist bemerkenswert, dass der Schluss des letzten Satzes mit seiner zuversichtlichen Versicherung in der neuesten Auflage von Social Statics unterdrückt ist.[4]) Auch ist daselbst der Terminus evanescence of evil herabgestimmt in diminution of evil. Hat Spencer zu der Kraft seiner Argumentation das Vertrauen verloren?

Es wäre in der That auch übel angebracht. Denn die Entwickelungstheorie reicht nicht aus, den Fortschritt in der Geschichte wissenschaftlich zu begründen. Es war bereits bemerkt,[5]) dass weder die direkte Wirkung der Anpassung, noch die indirekte Auslese der Passenden durch den Kampf um's Dasein eine qualitative Steigerung notwendig hervorzubringen braucht. Eben weil von der Natur der »Umstände«, von der Beschaffenheit der äusseren Bedingungen die Evolutionsformel nichts aussagt, enthält sie keinerlei Nötigung, die Bewegung in der Geschichte mit dem Fortschreiten zu einem idealen Ziel gleich zu setzen.

Es kommt hinzu, dass die Macht der Vererbung von der Entwickelungslehre höchst einseitig beurteilt wird. Sie rettet ja nicht nur die gesunden, erfolgversprechenden Anlagen von der untergehenden Generation hinüber in das überlebende Geschlecht: sondern auch das Unzureichende und Unzuträgliche verewigt sie. Indem sie den Enkeln die Mängel und Schwächen der Ahnen als traurige Mitgift in die Wiege legt, erschwert und

[1]) Höffding, Einleitung in die englische Philosophie, pg. 234.
[2]) »Evil perpetually tends to disappear«. Social Statics, pg. 73.
[3]) Social Statics, Cap. 2, § 4. 2nd ed. 1874.
[4]) Social Statics, abridged and revised. 4. thousand London 1892. Es fehlen die Worte »as certain ..... all men will die«.
[5]) Cap. III, § 6.

vereitelt sie oft ihr Bemühen, in der allgemeinen Rivalität sich zu behaupten. Ja es scheint, als ob sie gerade die Uebertragung des Krankhaften mehr begünstige als die des Gesunden. Während die erbliche Belastung mit Krankheitsdispositionen von Generation zu Generation oft mit der unheimlichen Regelmässigkeit eines unentrinnbaren Verhängnisses sich darstellt, scheint andererseits das Meisterstück der Entwickelungsarbeit, das Genie, am kärglichsten bedacht, sowohl vermöge seiner notorischen Kinderarmut, als auch der Seltenheit gleich bedeutender Nachkommen.

Auch wird der Prozess der Ausscheidung alles Untauglichen von der sexuellen Fortpflanzung häufig getrübt und lahm gelegt. Indem sie die Individuen behufs Erzeugung neuer Einzelwesen vereinigt, mischt sie wahllos die höher stehenden mit den tiefer stehenden, und während von einem wahrnehmbaren Fortschritt nur da die Rede sein könnte, wo die begünstigten Existenzen die Summe aller Ueberlegenheiten auf sich konzentrieren und aus sich heraus vervielfältigen, die untauglichen dagegen durch Ueberhäufung mit Fehlern um so schnellerer Vernichtung verfallen, sehen wir vielmehr infolge jener planlosen Vermengung von Vollkommenheit mit Unzulänglichkeit bald in atavistischen Rückfällen längst überwundene oder lange kompensierte Mängel wiederauftauchen, bald vereinzelte Vorzüge, unter Entartungssymptome verstreut, ein typisches Siechtum verlängern. So erfährt die natürliche Auslese unendliche Komplikationen, dass es schlechthin unmöglich wird, in dem Gewirr von Entwickelungsreihen eine aufsteigende Grundlinie festzuhalten.

Wo ist das Kriterium, wahren, stetigen Fortschritt auch unter vorübergehender Decadence zu erkennen, und ihn andererseits zu unterscheiden von dem Truge ephemerer Ascensionsbewegungen?

Wenn nun schon auf rein physiologischem Gebiete die Evolutionsformel keine Bürgschaft giebt für eine konstante Steigerung der Gesamtqualität, so versagt sie völlig, sobald man sie auf die Handlungen, die einem von Bewusstsein durchleuchteten Willen entspringen, anwenden will.

»Nature is a little cruel, that it may be very kind«, meint Spencer: sie erzielt Vollkommenheit nur durch das Opfer des Unvollkommenen. Aber gerade dieses Opfer macht der

geschichtliche Mensch ihr jederzeit streitig. Statt den Ausscheidungsprozess ungehindert wirken zu lassen, geht menschliches Bemühen vielmehr dahin, auch das Unvollkommene zu erhalten. Die Kunst des Arztes verschmäht auch Fälle nicht, da Hoffnung ausgeschlossen ist, und in dem Gemeinschaftsleben der Menschheit hat, sei es in der Form privater Wohlthätigkeit oder der Gesetzgebung, ein Mehr oder Minder von Fürsorge für die Elenden und Enterbten, für die Opfer der herrschenden sozialen Zustände selbst nie gefehlt. Ja die Rettung der Untauglichen vor der Vernichtung, die wachsende Sicherung möglichst Aller gegen jegliche Bedrohung muss als das stärkste Argument für den Fortschritt gelten. Wenn also die Natur einige Wesen erhält und fördert auf Unkosten anderer, so ist Kultur vielmehr ein System von Versuchen, diese Vergeudung der Natur zu hintertreiben, und der Fortschritt entspringt nicht allein jenem selbstthätigen Evolutionsautomaten, der nach Spencer die gesamte Natur reguliert, sondern insbesondere dem menschlichen Triebe, es besser zu machen als die Natur.

Führt nun dieses Bessermachenwollen auch unbedingt zum Bessermachen?

Schon ein Umstand macht bedenklich: dem gleichen Triebe nach Verbesserung des Unvollkommenen entspringt ja sowohl das stürmische Vorwärtsdrängen der radikalsten Reformer wie reaktionäres Liebäugeln mit der »guten, alten Zeit«. Er hindert nicht, dass dieselbe Folge von Veränderungen von der einen Partei als Fortschritt begrüsst, von der andern als Rückschritt verketzert wird. Die Geschichtsphilosophie muss die Schlichtung dieses Streites ablehnen. Die ferneren Ziele, ja das Endziel aller Entwickelung liegen ja nicht als feste Punkte in unserer Erfahrung.

Wir erteilen geschichtlichen Bewegungen das Prädikat des Fortschritts bezw. Rückschritts nach Maſsgabe eines Ideales, das nur zum geringsten Teil aus den Prämissen des bisherigen Geschehens logisch deduziert, zumeist aber von subjektiven Wünschen, Hoffnungen und Ahnungen gebaut ist.

»Ob das kausale Weiterschreiten der Ereignisse zugleich ein Fortschreiten ist, entscheidet sich nach einem Ideal, dessen Wert nicht aus jener Reihenfolge der Thatsachen folgt, sondern

zu ihr hinzugebracht wird. Ob wir also in der Geschichte einen Fortschritt sehen oder nicht, hängt von einem Wertbegriff ab, dessen Subjektivität nicht zu beseitigen ist«.[1])

Die bisher vorgebrachten Argumente für und gegen den Fortschritt heben sich zum Teil auf. Gewinn- und Verlustkonto der Weltgeschichte scheinen sich hiernach das Gleichgewicht zu halten. Spencers Ausführungen gebührt das Verdienst, einen Weg gezeigt zu haben, auf dem ein Vorwärtskommen immerhin denkbar ist, zugleich aber veranschaulicht zu haben, dass dieses Vorwärtskommen — wenn anders es vorhanden ist — auf den verschiedenen Gebieten der Entwickelung keineswegs mit gleicher Schnelligkeit und Intensität sich zu vollziehen braucht. Einen zwingenden Nachweis vom Vorhandensein des Fortschritts hat auch er nicht erbracht und konnte er nicht erbringen. Denn nach dem oben Gesagten gehört zu den Befugnissen einer objektiven Geschichtsbetrachtung nur, die Möglichkeit einer fortschrittlichen Bewegung als zulässig hinzustellen, Thür und Thor zu öffnen auf einen freien Raum, auf welchem dann andere, eigenartige Ideologieen, Vorstellungen des Glaubens, der dichterischen Gestaltung, kurz subjektive Werturteile sich nach Belieben ansiedeln mögen.

Die Geschichtsphilosophie kann es einem Fontenelle nicht zum Vorwurf machen, wenn er in der Querelle des anciens et des modernes seine Zeitgenossen für vorgeschrittener hält als die Alten — denn sie stünden auf ihren Schultern und sähen weiter —, aber doch mit bitterer Skepsis hinzufügt: »cette idée du progrès est peut-être une illusion. Qu' importe! On perdrait courage, si l'on n'était soutenu par des idées fausses.

Trotz Spencers Fatalismus, der den Fortschritt zur Resultante von Kraftwirkungen und Widerständen machen möchte, bleibt es uns unbenommen, die Begebenheiten zu dramatischem Aufbau zu gruppieren, jeden Aufschwung einem Eingriff von Willenskraft und Erleuchtung heroischer Gestalten zu danken, uns selbst als mitwirkend, als verantwortlich für die Geschicke der Menschheit zu fühlen. Ja, wenn der Fortschritt nur an einem Ideal

[1]) Simmel, die Probleme der Geschichtsphilosophie, pg. 94.

sich messen lässt, was hindert uns, dieses Ideal in immer weitere und höhere Kategorieen zu steigern? Dann ist er auch dann nicht ausgeschlossen, wenn durch kosmische Katastrophen eine Vernichtung des Menschengeschlechtes droht. »Seine Aufgipfelung zu einem definitiven Ziele, wird dadurch nicht illusorisch, dass die Geschichte als Ganzes nicht den Charakter des Definitiven besitzt«.[1]) Die zerrissenen Fäden mögen ja unter anderen Lebensformen von anderen Wesen wieder angeknüpft werden, höhere Organismen, wie die Mystik sie träumt, mögen unser Erbe antreten und unsere Werke vollenden.

Mag die Geschichtsphilosophie als Wissenschaft auch solchen Spekulationen gleichgültig gegenüberstehen, die Fortschrittsidee wird aus jenen verborgenen Quellen des Hoffens und Glaubens immer neue Nahrung, neue Nötigung und Ueberzeugungskraft schöpfen. Oder ist nicht auch dieser Glaube »eine gewisse Zuversicht, dess, das man hoffet, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet«?

---

§ 8. Metaphysische Grundlage von Spencers Geschichtsphilosophie.

a) Lehre von der Kraft; Relativität des Erkennens; das Unerkennbare.

Wenn es den geschichtsphilosophischen Theorieen von Leibniz bis Hegel zum Vorwurf gemacht wird, dass sie den rein abstrakt gefassten Entwickelungsbegriff in lebendige Berührung mit den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften zu setzen versäumen, so krankt andererseits der Positivismus an einer gewissen Unentschlossenheit, infolge deren er sich mit dem empirisch gewonnenen Satze von der Evolution begnügt, ohne auch nur den Versuch zu wagen, diesen Erfahrungssatz mit den übrigen letzten Erkenntnissen zu einem einheitlichen Weltbilde zu verschmelzen. Jene Schule verliert die Fühlung mit der empirisch gegebenen Realität, diese vergisst den eigentlichen

[1]) Simmel, die Probleme der Geschichtsphilosophie, pg. 94 Anmerkung.

Beruf aller Philosphie: die Vereinheitlichung alles Wissens. Spencers unleugbares Verdienst liegt darin, dass er nicht wie Comte und Mill bei empirisch allgemeinen Sätzen stehen bleibt, sondern die Entwickelung zum leitenden Gedanken der gesamten Wirklichkeit macht, ja die beiden alternierenden Formen derselben, Evolution und Dissolution in noch höheren Synthesen zusammenzufassen wenigstens versucht, so sehr das Gelingen des Versuchs auch bezweifelt werden muss.

Wenn Comte mit vielem Zagen und fast wider seinen Willen das Gravitationsgesetz als letzte mögliche Verallgemeinerung gelten lässt, beantwortet Spencer ohne Bedenken die Frage nach dem Ursprung des Evolutionsprozesses selbst, sowie nach dem Grunde des Alternierens von Evolution und Dissolution mit der Lehre von der Kraft (theory of Force).

In der Körperwelt beobachtet Spencer — und die Physik unserer Zeit muss ihm beipflichten — die Thatsache, dass das Quantum der universellen Energie konstant bleibt. Die Permanenz der Kraft sei aber auch das Grundprinzip der Psychologie; denn eine fortgesetzte Analysis führt in letzter Instanz auf die Permanenz des Bewussteins. Nicht ohne Grund vermutet Spencer hinter diesen homologen Erscheinungen ein gemeinsames Fundamentalgesetz. Die Brücke zwischen beiden Reihen von Phänomenen findet er in der grossen Entdeckung unseres Jahrhunderts, wonach die Kraft die Fähigkeit hat, sich zu transformieren. Wärme setzt sich um in Elektrizität, in Bewegung, in mechanische Kraft — und Rob. Mayer, Joule, Helmholtz geben ihm Recht — warum nicht auch in organisches Wachstum? warum nicht auch in Bewusstseinsvorgänge? — und hier lassen die Experimentalwissenschaften ihn im Stich!

Die sozialen Kräfte, die Spencer als Spezialfall physischer Vorgänge gekennzeichnet, sind für ihn einfach Transformationen vitaler Kräfte, die, ihrerseits eine Metamorphose physischer Kräfte, schliesslich von der Ausstrahlung der Sonne sich herleiten. So sind unsere Gedanken und Willensakte nichts als eine wenig organisierte Wärme, unsere sublimsten Moralvorstellungen ein paar Sonnenstrahlen, in unserem Hirne aufgespeichert![1])

[1]) Malcolm Guthrie, On Mr. Spencer's Formula of Evolution, London 1879 macht darauf aufmerksam, dass Force nicht change einschliesst.

Hinter der chaotischen Pluralität von »Kräften«, welche die Astronomie, Geologie, Biologie und Psychologie kennen, taucht bei Spencer ein ominöser Singular »force«, eine universelle Grundkraft auf. Sie ist die letzte Thatsache, the ultimate of ultimates.[1])

Ja diese »letzte Thatsache« verwandelt sich bei ihm im Umsehen in eine »causal energy«, und hier muss die Kritik, die jene Unterordnung aller »Einzelkräfte« im Universum unter den Gattungsbegriff force stillschweigend geschehen lassen kann, ein entschiedenes Veto einlegen.

Schon Hamilton hatte das Kausalitätsgesetz so formuliert, dass das Gesetz von der Erhaltung der Energie eigentlich in demselben schon ausgesprochen war.[2])

Auf diesem verhängnisvollen Irrweg geht Spencer bis zur völligen Identifizierung beider Gesetze.

Es ist aber ein Irrtum, die verschiedenen Metamorphosen, unter welchen das Gesetz von der Erhaltung der Energie den Strom einer einzigen Kollektivkraft fliessen lässt, als ebenso viel Wirkungen mit dieser letzten »Kraftquelle« kausal zu verknüpfen. All die sog. »Einzelkräfte« im Universum sind inhaltlich »force«, sind durch die Zufälligkeit der Umstände bedingte phänomenale Ausdrucksformen derselben Kraft; aber Force steht nicht als tiefere Kraftquelle gesondert hinter ihnen.

»Der Gesamteindruck, den die Erfolge unzähliger einzelner Triebkräfte und Umstände hervorbringen, wird fälschlicher Weise als die Ursache derselben zurückprojiziert«.[3])

Dieser »causal energy« schreibt Spencer nun zwei Formen der Kundgebung (manifestation) zu. Ihre Existenz bethätigt sie in der Materie, die demnach unzerstörbar ist, ihr Wirken in der Bewegung, die also kontinuierlich ist.[4])

Was nun die Richtung der Bewegung betrifft, so folgt sie immer dem Weg des geringsten Widerstandes, und erleidet

[1]) First Principles § 278—286.

[2]) Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, pg. 186.

[3]) Simmel, die Probleme der Geschichtsphilosophie, pg. 56ff.

[4]) »force under that statical form by which matter resists, or under that dynamical form distinguished as energy«. Ecclesiastical Institutions, pg. 837.

somit jenes rhythmische Schwanken, das den Wechsel von Evolution und Dissolution charakterisiert.

Es war hierzu schon bemerkt worden, dass mit dieser Thatsache, mag sie auch richtig beobachtet und beschrieben sein, noch keinerlei Erklärung gegeben ist. Denn um das Gesetz jenes Rhythmus festzustellen, bedürfte es nicht sowohl einer Theorie der Kraft, als einer Theorie jener Widerstände, nach Häufigkeit und Intensität betrachtet, welche das merkwürdige Vorwärtsfluten und Rückwärtsebben der Bewegung bedingen.

So macht auch Höffding auf einen Widerspruch bei Spencer aufmerksam. Auf die Frage, ob die Entwickelung sich in's Unendliche fortsetze oder in einem dauernden Zustande ihren Abschluss finde, erhalten wir die Antwort: sie dauere so lange, bis ein Gleichgewicht erlangt wird. Das heisst für die menschliche Geschichte, sie werde enden in einem Zeitpunkt, da die Menschheit sich zu vollständiger Harmonie mit der Natur durchgearbeitet hat, d. h. mit der Erreichung der höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit. Dagegen führt das Grundgesetz vom Bestehen der Kraft zu der Annahme, dass die Bewegung nie aufhören kann, dass ein einmal erreichtes Gleichgewicht nur die Einleitung zu einer neuen Entwickelungsperiode bilde.[1])

So würde dann jener Zustand der menschlichen Vollendung auf einen Moment zusammenschrumpfen. Ein flüchtiger Augenblick wäre der Enderfolg von dem mühseligen Werk der Jahrtausende. Alle moralische und soziale Vollkommenheit, die in ihren tiefsten Gründen in einem gewissen Zustande unseres Sonnensystems wurzeln soll, wird also zugleich mit diesem zu Grunde gehen? Denn eines Tages wird die Sonne erlöschen: was wird dann aus unserer Sittlichkeit? All die Kräfte, die unsere Vorstellungen und Willensakte gestaltet hatten, werden wieder in einen Zustand nebuloser Auflösung übergehen; langsam wird dann die Natur ihr Werk wieder beginnen und nach einer neuen Dissolution wird eine neue Evolution eintreten, die statt unser eines Sonnensystem zu ergreifen, nun ganz andere Welten ergreifen wird: und so fort in alle Ewigkeit.[2])

[1]) Höffding, Einleitung in die englische Philosophie, pg. 176.

[2]) Guyau, La morale anglaise. Paris 1879, pg. 406.

Noch von einer andern Seite ist Spencers Theorie von der Kraft manchen Einwendungen ausgesetzt.

Indem er daran erinnert, dass jeder Eindruck, den unser Bewusstsein erfährt, uns die Existenz einer äusseren Realität, eine Reaktion, einen Widerstand, folglich eine »Kraft« anzeigt, nennt er force »the undecomposable mode of consciousness«.

Also, müsste man schliessen, ist das Bewusstsein das Primäre. Wie verträgt sich damit die Behauptung, dass Bewusstsein selbst nur eine der vielen Transformationen der Kraft sei? Alle Versuche, das eine auf das andere zu reduzieren, müssen zwar als gescheitert betrachtet werden. Aber würden wir vor die Alternative gestellt, Bewusstseinsvorgänge auf materielle Elemente oder umgekehrt materielle auf geistige zurückzuführen, so müssten wir uns unbedenklich für das Letztere entscheiden, da es sinnlos wäre, Bekanntes aus Unbekanntem zu erklären.

Aus dieser gefährlichen Position meint sich Spencer den Rückzug nicht anders sichern zu können, als dadurch, dass er das Problem der absoluten Ursache für unlösbar erklärt. So ergiebt sich ihm eine Zweiteilung der Wirklichkeit, ein Dualismus von Absolutem und Phänomenalem, von Unerkennbarem und Erkennbarem. Sein grosses Evolutionsgesetz sinkt also zu relativer Gültigkeit, zu rein phänomenaler Bedeutung hinab. Wie weit es auf den absoluten Sachverhalt anwendbar ist, können wir nicht wissen. Denn das absolute Wesen, der absolute Grund der Dinge ist uns schlechthin unzugänglich.

Es liegt nun nicht im Bereiche dieser Arbeit, prinzipell zu entscheiden, ob dieser Agnosticismus, diese Flucht in ein asylum ignorantiae, wissenschaftliche Sanktion erheischen kann, ob diese Reduktion aller Erkenntnis auf ein x nicht Spencers eigener Forderung einer Vereinheitlichung alles Wissens zuwiderläuft, und ob nicht die Annahme jenes definitiven Ignoramus der skeptischen Befürchtung Thür und Thor öffnet, es möchte das gesamte Gebäude menschlichen Denkens, unsere zuversichtlichsten Gewissheiten am Ende als ein ungeheurer Trug sich erweisen. Hier soll nur angedeutet werden, wie Spencers eigene Prinzipien die festen Grenzen sprengen, die er selbst gezogen.

Sein »Unknowable« ist nicht ganz unerkennbar. Er selbst giebt, ob zwar mit einigem Widerstreben zu, dass durch das Ausmessen und Zergliedern auf dem Gebiet relativen Wissens indirekte Bestimmungen des Absoluten gegeben werden. Das Prinzip der Relativität hebt eben alle Grenzen auf und auch die zwischen Erkennbarem und Unerkennbarem kann nicht dauernd innegehalten werden.

Diese leidige Unbestimmtheit wird nun auch Spencers Theorie von der Kraft verhängnisvoll. Als »ultimate of ultimates« hatte er Force bestimmt. An anderer Stelle macht er den bedeutsamen Zusatz »that the ultimate of ultimates cannot be clearly and distinctively conceived.«[1])

Wir kennen nichts von ihr als ihre Manifestationen. Force selbst tritt hinter jenen transcendentalen Vorhang, der Spencers Absolutes uns verschleiert. Andererseits warnt er aber wieder davor, die »Kraft« mit dem Absoluten, dem »Unknowable« selbst zu identifizieren, weil schon die Begriffe Ursprung, Ursache, Wirkung etc. relativ sind und dem menschlichen Denken zugehören, aber vermutlich bedeutungslos sind für jene letzte Relativität, die jegliche menschliche Vorstellung übersteigt.

»Force cannot be itself the Power manifested to us through phenomena«.[2])

Nach welchem Prinzip trifft Spencer solche Unterscheidung, solche Mehrteilung von Objekten auf einem Gebiete, dessen Inhalt uns doch schlechthin verborgen sein soll?

Und wenn wir wirklich Force als »eine gewisse bedingte Wirkung der bedingungslosen Ursache«[3]) ansehen wollen, so ist eben nicht mehr Force »the ultimate of ultimates«, sondern jene »bedingungslose Ursache«.

Das Prinzip der Relativität zwang Spencer, zwischen dem Phänomenalen und dem Unbedingten einen inneren Zusammenhang anzunehmen.

Ersteres soll eine Kundgebung des letzteren sein. Wenn nun die Entwickelung die Grundidee jener endlichen Kundgebung

[1]) First Principles, § 61.
[2]) First Principles, § 170.
[3]) First Principles ib.

ist, so muss sie zugleich auch eine gewisse Gültigkeit für das Unbedingte haben.[1])

Was hinderte ihn also, jenem grossartigen Gedanken Hegels beizupflichten, dass das Absolute selbst steter Entwickelung seines Wesens fähig ist? H. Höffding weist als notwendige Konsequenz aus Spencers Prämissen auf die Theorie des Hegelianers C. H. Weisse hin: Zeit und Raum können nicht ausserhalb des Absoluten gesetzt werden; die Entwickelung des Absoluten ist demnach real; uns fehlen nur die Mittel, jenen Entwickelungsprozess des Absoluten zu beschreiben.[2])

Mit der Annahme eines absoluten Prinzips geht Spencer sowohl über Hamilton hinaus, dessen Lehre von der Relativität der Erkenntnis ihn stark beeinflusst hat, als auch über A. Comte, der jede Metaphysik aufheben will. Denn gegen das Absolute Comtes, der durch die Heiligsprechung und den Kultus der »humanité« statt der entthronten Götter sich ein »höchstes Wesen« schafft, macht Spencer mit Recht geltend, dass das Absolute nicht auf einem so vereinzelten, so eng begrenzten Gebiete, wie bei den vergänglichen Bewohnern einer einzigen Planeteninsel zu suchen sei, sondern nur in einer das Universum umspannenden Wesenheit.

Dieser Forderung soll Spencers »Force« genügen, in jenem weitesten Sinne gefasst, als eine Macht, die sich im Universum als materiell, und in unserem Innern als Bewusstsein kundgiebt. Die Notwendigkeit, äussere Energie in terminis der inneren Energie zu denken, meint Spencer, giebt seinem Weltbild mehr einen spiritualistischen als materialistischen Charakter. Ja während er den Pantheïsmus als eine unmögliche, weil widerspruchsvolle Theorie verwirft, bekennt er sich selbst zu dem pantheïstischen Glauben an eine Allbeseeltheit des Universums.[3]) Nur könne ein Begriff, der einer einzigen phänomenalen Manifestation der

[1]) So heisst es auch seltsamer Weise »the sphere of knowledge is co-extensive with the phenomenal, co-extensive with all modes of the Unknowable that can affect consciousness. First Principles, pg. 278.

[2]) Höffding, Einleitung in die englische Philosophie, pg. 186.

[3]) »The conception to which he (the explorer of nature) tends is much less that of a Universe of dead matter than that of a Universe everywhere alive: alive if not in the restricted sense, still in a general sense«. — Ecclesiast. Instit., pg. 840. Auf Spencers Verwandtschaft mit Spinoza weist schon Höffding hin.

letzten Energie entnommen sei, nie und nimmermehr dieselbe in ihrem ganzen Umfang, nach ihrem vollen Inhalt umfassen. So führt ihn sein Pantheïsmus zu der unantastbaren Gewissheit, »einer unendlichen, ewigen Energie gegenüberzustehen, von der alle Dinge herstammen«,[1]) während doch sein Agnosticismus auf jegliche Erkenntnis dieser letzten Thatsache verzichten zu müssen meint.[2])

Hier angelangt, glaubt Spencer jenen verhängnisvollen Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion, den Goethe einmal das tiefste Problem der Weltgeschichte nennt, endgültig beilegen zu können.[3])

Dieser Versöhnungsversuch will freilich kein Einvernehmen herstellen zwischen den historischen Konfessionen, Kirchen und Sekten einerseits und der wissenschaftlichen Weltanschauung andererseits. Jene Harmonie zwischen Glauben und Wissen, deren sich, beiläufig bemerkt, die mohamedanische Welt noch heute erfreut, ist dem europäischen Westen verloren gegangen. Zwischen beiden Vorstellungsreihen ist eine Differentiation eingerissen; ein Kampf um die Suprematie sollte die einheitliche Weltauffassung wieder gewinnen. Das Altertum gab teilweise seine mythologischen Vorstellungen preis, das Mittelalter zwang die Wissenschaft zur Unterwerfung. Von Descartes bis Hegel tritt das neu erstarkte Wissen wieder in den Kampf ein, der jetzt weniger auf die Vernichtung des einen Teils abzielt, als vielmehr sich zu einer eifersüchtigen Rivalität ebenbürtiger und daher gleichberechtigter Gegner gestaltet mit zeitweiliger Verständigung und Waffenruhe. Das Hauptstatut einer solchen Verständigung war immer der gemeinsame Glaube an die Transzendentalität des menschlichen Denkens, die Gewissheit, dass unser Geist auf dem einen oder dem anderen Wege zur Einsicht in Wesen und Grund aller Dinge gelangen könne. Mit dem Auftreten des modernen Empirismus brach der alte Streit mit neuer Heftigkeit aus. Denn nun riss das letzte Bindeglied. Die

[1]) Ecclesiast. Instit., pg. 842.

[2]) Mansel, Philos. of the Conditioned, pg. 39—40 nennt Spencers Lehre eine Kombination von Pantheismus und Positivismus.

[3]) cf. zum Folgenden Spicker, Spencers Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft. Münster.

Wissenschaft giebt das Dogma von der Transzendenzfähigkeit des Denkens auf: und das streitige Objekt ist nicht mehr, welches die letzte Wahrheit ist, sondern ob eine solche zu erfassen überhaupt in menschlicher Macht steht. Zwischen dem Ja und Nein, den widersprechenden Antworten der Kirchenlehre und der Wissenschaft, war eine Vermittelung bisher erfolglos. Die Kluft, die die stetig fortschreitende Wissenschaft von der an vergangene Vorstellungen sich krampfhaft klammernden Kirche trennt, ist nicht mehr zu überbrücken. Eine Wissenschaft, der die Kirche das Dasein gönnt, hätte nur noch zu beweisen, was der Logik zuwider ist. So hat die Wissenschaft keinen Anlass, mit der Kirche Frieden zu schliessen, sondern mag sie ignorieren, und ihre Selbstzersetzung, ihren unaufhaltsamen Verfall mit Gleichmut und Zuversicht abwarten.

Denn alle Religionen der Geschichte verwirft Spencer als einen ungeheuren Trug und Selbstbetrug ihrer Anhänger: sie sind ja hervorgewachsen aus einem fundamentalen — obzwar unvermeidlichen — Irrtum des primitiven Menschen bei seinen kindlichen Grübeleien über seine Umgebung. Seiner unmethodischen Naturbetrachtung musste zunächst die allgemeine Metamorphose, jener scheinbare Dualismus entgegengesetzter Zustände, den er im Wechsel von Tag und Nacht, im Erscheinen und Verschwinden der Gestirne, der Wolken u. s. w. wahrzunehmen meinte, auffallen und ihn zu Verwechselungen von Belebtem und Unbelebtem verleiten. Den Schatten des Menschen verkannte er als eine reale Wesenheit, als seinen »Doppelgänger«, Träume als wirkliche Abenteuer dieses zweiten Ich, das zeitweise den Körper verlässt und auf die Wanderschaft geht. Nur nach der Dauer dieser Wanderschaft werden Schlaf, Ohnmacht, Apoplexie und diesen verwandte psychische Abnormitäten erklärt und unterschieden. Ja der Tod ist nicht eine endgültige Vernichtung, sondern eine lange Abwesenheit der »Seele«, deren Wiederkehr sicher ist, mag sie nun nach wenigen Stunden oder nicht vor dem Ende aller Dinge erwartet werden.[1])

Religion entspringt nun aus jener abergläubigen Vorstellung, die sich allmählich über die »Seele«, ihre Wanderungen

[1]) Sociology, I. pg. 208.

und ihre Erlebnisse während ihrer Abwesenheit bilden. Als Ziel ihrer Wanderungen wird anfangs wohl ein nahes Gehölz, eine Bergspitze, eine Höhle, von Nomaden ein fernes einst bewohntes Land, in das der Abgeschiedene »heimgeht«, von Höhlenbewohnern der Schoss der Erde, eine »Unterwelt«, von höher stehenden Völkern schliesslich der unbekannte Raum über den Wolken und Sternen, das »Himmelreich« bezeichnet. Wo es auch gelegen sei, stark bevölkert muss es sein: denn viele gehen dahin, und keiner kehrt zurück. Ist die Zahl der Geisterscharen gross, wird auch ihre Macht bedeutend sein: auffallende Erscheinungen, deren Ursache man nicht kennt, sind ihre Werke. Und da ihr Wirken wohlthätig oder schädlich sein kann, so erscheint es ratsam, sich ihrer Hülfe zu versichern, ihrem Zürnen vorzubeugen. Gebet und Opfer beruhen auf diesem Wahn.

Die Klassenunterschiede und Rangstufen, die die Unterwerfung eines Volkes durch das andere zwischen Siegern und Besiegten schuf, übertrug die Phantasie des primitiven Menschen auch auf das Geisterreich, und den »höchsten Gott« umgiebt, seines Winks gewärtig, eine ganze Hierarchie von Erzengeln, Cherubim und Seligen.

Da nun unter der unermesslichen Schar aller Abgeschiedenen die eigenen Ahnen dem Menschen am nächsten stünden, glaubt Spencer als besonderen Ursprung aller Religionen Ahnenverehrung (ancestor-worship) angeben zu dürfen. Die häufige Bezeichnung Gottes als »Vaters« — die mithin buchstäblich zu verstehen ist — die hohe Bedeutung der Begräbniszeremonien bei allen Völkern, die Gräber, die das Ziel der Kreuzfahrer und der Mekkapilger sind, der Reliquiendienst und das Fest »Allerseelen« bei den Katholiken etc. wird als Beweis angeführt. Alle Formen der Religion, vom Fetischismus, von der Naturverehrung bis zu den offenbarten Heilswahrheiten, werden auf Ahnenverehrung zurückgeführt. Denn Götter sind nichts als Menschen der Vorzeit mit bedeutenden Gaben, merkwürdigen Schicksalen und erstaunlichen Leistungen, an welche das Gedächtnis der Nachwelt sich klammert. Trotz panegyrischer Uebertreibung ihrer Eigenschaften werden sie anfangs nicht als allmächtig und ewig gedacht.

Odin, den Allvater, bedroht die Götterdämmerung, Jakob ringt mit Jehovah, Diomedes verwundet den Ares, und lächerlich

kleinliche Vorschriften, wie die Beschneidung als Zeichen des alten Bundes und andere zeremonielle Verordnungen der heiligen Schrift sind verständlich nur im Munde eines Stammesoberhauptes aus jener Zeit, aber nicht als Willenskundgebung des Weltschöpfers.

Aber die Geistertheorie des Urmenschen ist grundlos, mithin auch alle höher entwickelten, vergeistigten Ausgestaltungen dieser Fiktion.[1])

Wahngebilde und Trugschlüsse über einander getürmt: nichts anderes sind die Lehrgebäude der geschichtlichen Religionen.

Trotz alledem enthält die Geschichte der Religionen unter dem Wust von Irrtum einen »Keim von Wahrheit«,[2]) und die religiöse Entwickelung ist in der That, nicht blos scheinbar, eine Heranbildung zu reineren, wahreren, würdigeren Vorstellungen. Diese Reinigung von den Schlacken des Aberglaubens ist aber gerade ein Werk und Verdienst der Wissenschaft, der die Religion, anstatt sie zu verdächtigen, eine ungeheure Dankesschuld entrichten müsste.

Denn das erweiterte Wissen vertrieb die Götter aus ihren nächsten vermeintlichen Wohnsitzen, den konkreten Dingen der Natur, den verdächtigen Orten der Landschaft oder den Sternen des Himmels, es entkleidete sie ihrer anthropomorphen Beschränktheit als greifbarer oder begreiflicher Agentien, und indem die Gottheit, mehr und mehr »dematerialisiert«,[3]) in eine der Kritik entrückte Region sich zurückzog, wurden dem Glauben von der Wissenschaft Vorstellungen aufgenötigt, die im Grunde religiöser waren als die verdrängten.

Recht eigentlich die irreligiösen Elemente in den Glaubenslehren also, zu denen Spencer auch die heutigen Vorstellungen von einem »persönlichen« Gott,[4]) dem »Schöpfer«, von seinen »Offenbarungen« und »Wundern«, von der Unfehlbarkeit des

[1]) Ecclesiastical Institutions, pg. 837.

[2]) Religion a retrospect. Nineteenth Century vol 16, 1884.

[3]) ib.

[4]) Die »Persönlichkeit Gottes« verwirft Spencer als anthropomorph. Denn die Alternative sei nicht die Wahl zwischen der Persönlichkeit und etwas Niedrigerem als die Persönlichkeit, sondern Persönlichkeit und etwas »Ueberpersönlichem«, einem Daseinsmodus, der die Intelligenz und den Willen um so weit überragt, als diese die mechanische Bewegung überragen. (Aus »Revue des deux mondes« 1864, vol. 49.)

Papstes oder der Bibel und jenen Kranz von Dogmen rechnet, die das Unbeschreibliche beschreiben und vor der Vernunft das rechtfertigen wollen, was doch »höher ist als alle Vernunft«: sie widerstreiten freilich wissenschaftlicher Erkenntnis mit ihren Prinzipien von der Ewigkeit der Materie, von der Erhaltung der Kraft, von der Gesetzmässigkeit aller Dinge u. s. w.; sie sind in der Theorie unhaltbar und in der Praxis schädlich und werden einst ausgeschieden werden.

Der wahrhaft religiöse Kern dagegen ist moralisch gut und kritisch unanfechtbar.

Jenen »Keim von Wahrheit«, der unter dem Aberglauben der rohesten Kulturstufen sich entfaltete und von den Irrlehren der gegenwärtigen Religionen nicht überwuchert ist, findet Spencer in der Thatsache, dass alle Dinge Kundgebungen einer Macht sind, die menschliche Erkenntnis übersteigt. Wenn die Religion den Satz anerkannt haben wird, dass ihr Gegenstand ein absolutes Mysterium ist, dann ist sie versöhnt mit der Wissenschaft, deren letztes Wort ja auch das Geheimnis ist. Beide eröffnen den Ausblick in eine Region des Unbekannten und Unerkennbaren.[1])

Wären diese Ausführungen Spencers allein auf den vulgären Theïsmus der Kirchengläubigen und einen sich wissenschaftlich geberdenden Atheïsmus gemünzt, so wären sie wohl geeignet, beide der Unzulänglichkeit zu überführen. Allenfalls könnte der Nachweis ihrer beiderseitigen Ignoranz sie zu sauersüssen Konzessionen bewegen, zu einem Pakt der Verträglichkeit, dem doch das Wohlwollen fehlen würde. Das tiefere Problem einer vollen Versöhnung von Religion und Wissenschaft lässt Spencer ungelöst, ja unberührt. Schuld daran ist sein völliges Verkennen der Eigenart und der Aufgaben beider Ideenreihen.

Ein erster Irrtum, — den freilich Spencers Kritiker allzu sehr aufgebauscht haben — ist die Zurückführung aller Religionen auf Ahnenverehrung. Der Fehler liegt in dem vorschnellen Generalisieren. Denn mag auch der menschliche Gedanke mit Vorliebe dem Schicksale der abgeschiedenen Ahnen nachgegrübelt haben, mag deshalb auch das Gedächtnis der Toten eine Wurzel

[1]) Einen solchen religiösen Agnosticismus fand Spencer schon bei William v. Occam vor, der es als unmöglich bezeichnet, irgend welches Wissen über Gott zu erlangen, da wir sein Wesen weder anschauen noch erfahren können.

mannigfacher Glaubensvorstellungen und kultischer Gebräuche bei den verschiedensten Völkern geworden sein, so atmen doch wiederum die Mythologieen anderer Völker vielmehr Licht und Leben, als Grabesluft und Tod. Es zeigt sich hier wieder der Hauptmangel in Spencers ganzem System: seiner Geschichtsphilosophie fehlt die Rücksicht auf die Geschichte. Statt es der speziellen Quellenforschung zu überlassen, die ersten Elemente jeder einzelnen Religion freizulegen, unterscheidet er niemals zwischen alten, ursprünglichen Formen und späteren Elementen fremder Herkunft »he deals with the immensest systems, as if they had had no history and had known no growth«.[1])

Aber auch die Kritik[2]) hat Unrecht, wenn sie durch diese eine Ungenauigkeit Spencers ganze Religionsgenealogie für gerichtet hält. Ahnenverehrung ist nicht die einzige, wohl aber eine und vielleicht die ergiebigste Quelle aller Religion. Ohne Not hat er selbst sich andere Möglichkeiten der Herleitung verbaut durch diese übereilte Spezialisierung, und hier kann man von dem schlecht unterrichteten Historiker Spencer an den besser unterrichteten Psychologen appellieren. Der geistige Horizont des primitiven Menschen, von dem Spencer so treffliche Bestimmungen giebt, sein Glaube an einen universellen Dualismus und eine allgemeine Metamorphose aller Dinge genügen völlig, um fortan seiner Beurteilung alles Weltgeschehens einen zwiefachen Mafsstab zu geben: neben eine Kategorie, innerhalb deren die gewohnten Eindrücke des Lebens nach begreiflichen Erklärungsweisen verständlich werden, tritt eine zweite, deren Inhalt alles Unverstandene, all die unwirklichen oder noch nicht wirklichen Spiegelbilder banger Befürchtungen, sehnlicher Wünsche, überschwänglicher Hoffnungen bilden: eine Kategorie für religiöse Vorstellungen, die später von den Schatten der Toten, aber auch von den Phantasiegestalten unseres ästhetischen Schaffens, von den Idealen unserer moralischen Sehnsucht bevölkert wurden.

Schwerer rächt sich in Spencers Religionsphilosophie die Geringschätzung der individuellen Leistung, deren schon früher gedacht war. Aus »Ahnenverehrung« soll der ganze Bedarf an Erklärungsgründen bestritten werden: wie ein Moses, ein

[1]) Comtemp. Rev. 1889 W. S. Lilly. »Our great philosopher«.

[2]) ib.

Buddha, ein Lao-tze, wie Jesus die vorhandenen Glaubensvorstellungen umgestaltet, was sie an eigenem Geiste hineingetragen haben, bleibt unbeachtet. Kein Wort der Anerkennung lohnt diese Männer, ohne welche die Welt doch so arm wäre!

Ganz verkannt sind die verschiedenen Aufgaben, die sich Religion und Wissenschaft gestellt haben. Spencer scheint für beider Ziel nur ein intellektuelles Begreifen der Welt zu halten. Gewiss ist Religion nicht nur Empfindung, nicht nur »Gemütssache«.

Mag sie als »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«, als »Gefühl des Unendlichen«, bestimmt werden: Gefühl ist nicht alles.

Zu dem Empfindungsinhalt, der das Fundament aller Religion bildet, tritt ein zwar sekundäres, aber unentbehrliches formgebendes Element.

Unser transzendentes Heimweh drängt nicht sowohl in's Leere und Unbestimmte, sondern sucht sich Wege und Ziele durch lebhafte Vorstellungen der ersehnten Objekte. Die religiösen Vorstellungsformen, und nur diese, trifft allerdings gebührendermafsen Spencers Protest. Sie sind in der That inadäquat, höchst unzulänglich und anthropomorph: denn omnis determinatio est negatio.

Richtig ist auch, dass der Prozess der »Dematerialisierung« der religiösen Grundbegriffe ein Verdienst der wissenschaftlichen Kritik ist. Aber ob dieser Prozess bis zu einer völligen Ausscheidung aller Vorstellungen vom Absoluten fortschreiten wird, ist stark zu bezweifeln. Zu dem Geständnis der »absoluten Unverständlichkeit« der letzten Thatsachen wird sich die Religion nie bequemen können.[1])

Für den echten Glauben ist die Welt gar kein »Problem«. Er sucht die Wahrheit nicht, wie die Wissenschaft, er besitzt sie schon, und die ganze Weltgeschichte ist ihm nur eine ewige Bethätigung und Bestätigung jener längt erkannten Wahrheit.[2])

[1]) Auf dieser intellektuellen Seite findet sicherlich eine Begegnung der Religion statt mit der Wissenschaft, die ihrerseits auch das Universum mit Begriffen zu umspannen sich bemüht: eine Begegnung, die wie die Geschichte lehrt, nicht immer friedlicher Natur war.

[2]) »Der christliche Glaube behauptet, die wahre Erkenntnis der ersten Ursache und des letzten Zwecks aller Dinge zu sein«. Kaftan: Die Wahrheit der christlichen Religion, pg. 3.

Aber das Bekenntnis ihrer Ignoranz braucht die Religion auch gar nicht abzulegen, wofern sie nur sich nicht Befugnisse anmasst, die ihr nicht zukommen. Jene intellektuellen Niederschläge unseres religiösen Empfindungsinhalts sind gar keine begriffliche Wiedergabe empirisch feststellbarer Fakta, gar keine Thatsachenurteile, sondern Werturteile, phantasievolle Ausgestaltungen dessen, was wir wünschen und erwarten, dessen, was doch vielleicht und hoffentlich ist — denn auch die Unmöglichkeit ist nicht zu erweisen — nicht ein Wissen um Fakta, sondern ein Wissen um's Ideal.

Als ein Wissen um's Ideal ist Religion ein erwünschtes Correlat, nicht ein Widerspruch, zu der Thatsachenerkenntnis der Wissenschaft und eine Kollision zwischen beiden Funktionen unseres Inneren kann nur bei einer unbefugten Grenzüberschreitung der einen Thätigkeit ins Gebiet der anderen eintreten.

Wenn die Empiristen also ratlos stehen bleiben an den Schranken unserer Erkenntnis, so mögen sie ihr Nichtwissen für sich allein bekennen, aber nicht aus dem Ignoramus ein Ignoratis machen, das auch auf alle anderen Formen der Weltbetrachtung und Weltbeurteilung gemünzt ist.

Wenn vollends Spencer trotz seiner Versicherung, dass das Absolute unerkennbar sei, es als force, causal energy etc. bestimmt, so ist er am letzten berufen, anderen das Recht eines ähnlichen Streifzugs in die terra incognita zu kürzen.

Er beweist damit nur, dass auch die Wissenschaft sich nicht mit der absoluten Negation begnügen kann, dass die metaphysische Spekulation trotz aller Einsprüche des Empirismus die von ihm gezogenen Schranken überschreiten wird. Der absolute Skeptizismus ist darum so wenig eine solide Grundlage für eine Versöhnung von Religion und Wissenschaft, als ein Rechtshandel, der aus Mangel an Beweisen niedergeschlagen wird, mit der Einigung der Parteien schliesst. Eine Art von Rivalität zwischen Wissenschaft und Religion beginnt erst, wo erstere spekulativ, wo sie Metaphysik wird.

Aber auch jetzt noch braucht beider Nachbarschaft nicht zu einem Konflikt zu führen. Als ein »Wissen um's Ideal« hat Religion nichts zu schaffen mit den Abstraktionen und Konsequenzen, den letzten Begriffen und Schlüssen der Metaphysik.

Der gelegentliche Schein eines Widerspruchs ihrer Aussagen ist begründet in gewissen Schwächen und Unzulänglichkeiten, die beiden Thätigkeiten anhaften. Es bleibt ein Mangel aller Metaphysik, dass man weder jemals sagen kann, ihre Daten seien adäquat, noch sie seien falsch.

Es bleibt der Mangel der Religion, dass sie in den intellektuellen Ausdrucksmitteln ihrer Empfindungen sich oft vergriffen hat und noch vergreifen wird. So bleibt die Möglichkeit, dass beide das Richtige wissen, dass sie es fühlen und ahnen, ohne dass sie sich Rechenschaft darüber geben können.

Erinnern wir uns zum Schluss, dass jene angeblichen Kollisionen nur zwischen dem formalen Element der Religion, dem begrifflichen Ausdruck ihrer Empfindungen und der Wissenschaft stattfinden, so folgt, dass das tiefere Wesen des Glaubens, der Empfindungsinhalt vor jedem Angriff der Kritik gesichert ist.

Zwar steht die Religion auch nach dieser Seite nicht völlig fremd und heterogen neben den psychischen Elementen der wissenschaftlichen Forschung.

Der objektiven Welterkenntnis beflissen, kann sich letztere doch nie völlig aller Subjektivität entäussern, nie jede Beziehung des Gegenstandes zur Individualität des Betrachters aufheben. Auch der Forscher bleibt Mensch, und alle Wandelgänge seines Gedankens begleiten unmerkliche Empfindungsschwingungen: Interesse, Staunen, Bedauern u. s. w.

Geben nun die Grundakkorde unsere religiösen Stimmungen und diese Empfindungsskala, die auch mit dem abstraktesten Räsonnement leise mitklingt, zusammen eine Dissonanz?

Im Gegenteil! Sie sind im Grunde identisch: sie vereinen sich mit einander, weil ja beide auf den gleichen Ursprung zurückgehen: auf die Einheit der menschlichen Persönlichkeit. Darin, dass wir gleichzeitig fühlende, wollende, denkende Wesen sind, liegt die sicherste Bürgschaft einer Versöhnung von Wissenschaft und Glauben. Nur die idiotische Indifferenz steht im Widerspruch zu beiden. Aber die gläubige sowohl wie die kritische Betrachtung der Welt: beides entspringt der gleichen, tiefen Verwunderung über die Welt; dann erst führt die psychische Differentiation uns dazu, die Fülle der Erscheinungen bald nach Grund und Folge, bald nach Wert und Unwert zu ordnen.

b) Zufall, Sinn und Zweck, moralische Weltordnung, Gott in der Geschichte.

Wenn nun das Absolute ein x ist — wobei Spencers »Unerkennbares« immerhin auf ein »vorläufig Unerkanntes« eingeschränkt werden mag — wenn ferner die Geschichte als ein Segment des phänomenalen Weltkreises in innigster Korrespondenz zum Absoluten steht, so sind wir am Ende »so klug, als wie zuvor«. Denn wie jede Bestimmung des Phänomenalen zugleich auch gewisse Bestimmungen für das Absolute enthält, so muss rückwirkend ein völliges Nichtwissen vom Absoluten auch den Bestimmungen des Phänomenalen die Sicherheit und Verlässlichkeit nehmen. Der Argwohn, wir möchten das Opfer einer ungeheuren Täuschung sein, erwacht namentlich da, wo gewisse Begebenheiten sich dem Schema der gewohnten Erklärungsweisen nicht ohne Rest einfügen wollen: Begebenheiten, die dem sog. Zufall zugeschrieben werden, jener Macht, der die Alten göttliche Ehren erwiesen. Blind heisst Fortuna im Volksmund; die moderne Wissenschaft ist bescheidener und bekennt vielmehr ihre eigene Blindheit, freilich mit dem Beding, nunmehr den »Zufall« als ein besonderes Agens ignorieren zu dürfen. Auch Spencer will die Zufälligkeit aus seinem System ausschliessen: eine universelle Notwendigkeit, ein lückenloser Kausalnexus, umspannt die materielle wie die geistige Welt. »Zufall« ist nur ein Geständnis unserer Schwäche, die uns die feineren Fäden des kausalen Zusammenhangs zu sehen verwehrt. »While the processes of causation are so involved as often to be inexplicable, yet there is causation, no less necessary and no less exact than causation of simpler kinds«.[1])

Gewiss ist Zufall nichts als ein Euphemismus für unseren Mangel an Einsicht, und wo ein beliebter Aberglaube diese dunklen Stellen in unserem Weltbilde ausbeutet, um im Trüben zu fischen, um in den »Zufall« alsbald auch ein »Wunder«, eine Aufhebung der Naturnotwendigkeit, einen providentiellen Eingriff hineinzugeheimnissen,[2]) mag unter Protest gegen diese

[1]) Study of sociology, pg. 325.

[2]) »Que signifie le mot de hasard, quand parmi l'innombrable série des événements possibles, ceux-là seulement se produisent qui se produiraient si un juge souverain était chargé de les répartir«. P. Bourget, la terre promise, pg. 319.

Deutung lieber die sonst allgemein beobachtete natürliche Verursachung auch hinter dem verdächtigen Vorfall vermutet werden.

Diese auf einen Analogieschluss sich gründende Vermutung ist sicherlich allen Unwahrscheinlichkeiten vorzuziehen.

Diese Vermutung aber verwandelt Spencer in ein apodiktisches Urteil: man muss sagen aus autoritativer Willkür; denn seine Prämissen enthalten keine Nötigung dazu.

Seine Theorie mit ihrer scheinbar fatalistisch strengen Verkettung aller Thatsachen ist in Wahrheit eine grosse Philosophie des »Zufalls«.[1])

Ein »Zufall« ist das Ueberleben der Passendsten: denn es hängt ab von äusseren Bedingungen, die niemand völlig kennt. Ein Zufall ist die Verewigung irgend welcher Vorzüge vermittelst der Vererbung: denn die Entwickelung der Individuen wird modifiziert durch äussere Einflüsse, deren Zahl und Stärke niemand kennt. Ja die Vererbung einer Anlage selbst bedarf der Gelegenheit, des unverhofften Zusammentreffens der zur Uebertragung jener Anlage geeigneten Individuen. Fehlt diese Gelegenheit, so leitet die Vererbung, mit anderen Kräften kombiniert, die Entwickelung in ganz andere Bahnen, zu unberechenbaren Ergebnissen.

Ein Zufall ist es, wenn das Ziel aller Geschichte, die völlige Anpassung des Menschen an seine Lebensbedingungen, jemals erreicht wird. Ja wenn noch der Entwickelungsprozess sich allein und ungestört in der Geschichte des Menschengeschlechts abspielte! Aber diese ist ja eingebettet in die Entwickelung des Weltalls! Wie, wenn die Sonne ihr Wärmequantum ausgestrahlt hat, einige Jahrmillionen bevor das Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur erreicht ist? Alle Bemühungen der Geschichte, den idealen Menschen zu züchten, wären dann verloren.[2])

Ein Zufall wäre es ferner, wenn Evolution den Prozess der geschichtlichen Bewegung in seiner Gesamtheit deckte. Evolution ist ja nur eine von den vielleicht zahllosen Manifestationen der Kraft: die einzige nämlich, die unserer Beobachtung zugänglich

[1]) Daher wird der Mehrzahl seiner Sätze eine konditionale Form gegeben; all other things equal .., provided the human race continues. Social Statics, pg. 80.

[2]) Guyau, morale anglaise, a. a. O.

ist. Wie nun, wenn die Geschichte noch andere Aktionsmodi der Kraft enthielte, die unserer Wahrnehmung sonst zwar entrückt, doch gelegentlich, in manchen erstaunlichen und absonderlichen Vorfällen eben, die Schwelle unseres Bewusstseins zeitweilig überschreiten?[1])

Simmel bemerkt ferner: »Die Zufälligkeit ist aus unserem Weltbild nicht zu entfernen, weil der Anfang desselben zufällig war, und alles Spätere nur eine Entwickelung dieses ersten Zustandes ist — eine Entwickelung, welche erst unter Voraussetzung eben dieses nicht mehr zufällig ist:[2]) Alle Lebensformen sollen aus der Urzelle herstammen: woher aber diese? Um nicht in die Fehler der praemeditierten Teleologie zu verfallen, müssen Darwin und Spencer an den »Zufall« appellieren, d. h. ihr Nichtwissen bekennen«.

Den »göttlichen Nasenstüber« schliesslich, durch welchen noch Descartes das Universum in Bewegung setzen lässt, kann Spencer nicht brauchen. Was aber gab dann den Anstoss zu allem Geschehen? Statt zu antworten, verbietet uns Spencer die Frage.

Derjenige Entwickelungsweg der Geschichte, welchen unsere Erinnerung überschaut, war nicht die einzig denkbare Bahn, die sie hätte betreten können. Nun ist freilich Spencer entschuldigt, wenn er gegenüber der Unübersehbarkeit aller vorhandenen Möglichkeiten auf jeden Versuch verzichtet, das thatsächlich Gegebene als natürlich und notwendig zu fixieren, wenn er uns damit tröstet, es habe alles seinen guten Grund, auch wo er uns entginge.

Aber damit ist unser Verlangen nicht gestillt, diesen Grund doch zu erkennen, und wenn der Philosoph sich in Stillschweigen hüllt, so ist es niemand zu verargen, wenn er von anderer Seite sich Rat holt, um das Unerklärliche, den »Zufall« als ein Erklärliches zu legitimieren.

Für die Frage nach Sinn und Zweck der Geschichte als eines Ganzen, auf die jenes ungestillte Verlangen sich schliesslich

[1]) Spencer bekennt selbst, Evolution sei zwar ein Naturgesetz, but it is quite possible to perturb, to retard, or to discorder the process. — Study of sociology, pg. 401. — Wodurch? fragt man, und was nützt ein Gesetz, von dem niemand weiss, wo und wann es in Kraft tritt?

[2]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, pg. 42, Anmerkung.

zuspitzt, hat der religiöse Glaube am ehesten eine Antwort. Die Bevorzugung der einen Möglichkeit vor vielen anderen erscheint so leicht als das Ergebnis einer bewussten Wahl, die für einen vorgefassten Zweck das dienlichste Mittel sucht.

Mit einem Schlag gestaltet sich die Weltgeschichte zu einer gewaltigen, sinnvollen dramatischen Dichtung mit einer Exposition (dem »alten Bunde«), einer Peripetie (dem Tode Christi), mit einer abschliessenden Apotheose (dem anbrechenden Himmelreich); zu einer Dichtung, in der jeder kleinste Zug von Wichtigkeit ist für den Zweck des Ganzen und die sittliche Läuterung und Vollendung des Menschen.

Freilich blieben diese Spekulationen theologischer Geschichtsphilosophen nicht ohne Widerspruch. Seitdem unser kosmischer Horizont sich über Welten erweiterte, die keines Menschen Auge entdeckt, die das Leben des Menschengeschlechts in Vergangenheit und Zukunft um Aeonen überdauern, seit in unsern historischen Gesichtskreis auch »die Fülle der Heiden« eintrat als gleichberechtigt neben die Völker, denen die Kirchenlehre die Hauptrollen im Weltendrama übertragen hatte, seit endlich ein vertieftes biologisches Wissen den Menschen nicht mehr als ein bevorzugtes Schosskind der höheren Macht, sondern als ein einziges Glied in einer endlosen Kette von Organismen erkannte, da musste der Glaube, dass der ungeheuere Apparat nur da sei, um einer höheren Fürsorge die Erziehung menschlicher Musterexemplare zu ermöglichen, mindestens als abenteuerlich erscheinen. Als Reaktion gegen die »Absichtenteleologie« machte sich in der Geschichtsphilosophie eine allgemeine »Teleophobie« geltend (v. Baer): der Zweckbegriff wurde verpönt.[1]) In der Weltgeschichte ist Kausalität, nicht Finalität zu suchen.

Wenn Spencers Werke chronologisch betrachtet werden, stehen die ersten Schriften unter dem Zeichen der teleologischen Geschichtsbetrachtung, während die späteren auf jede finale Er-

[1]) »Nicht in der Weltgeschichte ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben der Einzelnen. Die Völker existieren blos in abstracto, die Einzelnen sind das Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung; sie ist eigentlich blos eine zufällige Konsignation«. — Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II, 120.

klärungsweise verzichten. Ueber beide Theorien geht Spencer hinaus, und vermittelt beide, freilich ohne sie zu versöhnen.

In seiner Jugend[1]) erklärt er »Anpassung eines Wesens an seine Bestimmung«, »das grösstmögliche menschliche Glück« für den Inhalt der göttlichen Idee, für den »Schöpfungszweck« (creative purpose), der in der Geschichte verwirklicht wird.

Später lässt er die Annahme einer höheren Intelligenz und ihrer bewussten Absichten fallen. Die Entwickelung führt zu dem gleichen Resultate, ohne dass es ihr prästabilierter Zweck ist.[2])

Ja sie muss dahin führen: menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit liegen nicht abseits von den Wegen der Entwickelung, sondern sind der natürliche Erfolg, den sie mit Sicherheit erreicht.

Spencer will die Lehre vom Zweck durch eine Lehre vom Erfolg ersetzen. Das Ziel der Geschichte ist nicht das Werk einer Macht, die bewusst und mit Absicht vorgehend den einstigen Abschluss ihrer Mühwaltung schon in der Vorstellung anticipiert, sondern das notwendige Endergebnis blind wirkender Naturkräfte, die ein kausaler Zusammenhang verknüpft.

Der Erfolg, der bei der teleologischen Auffassung von der Zulässigkeit einer unbeweisbaren Hypothese abhinge, sei durch den Satz von der Kausalität völlig gesichert.

Gegen diese Zuversichtlichkeit Spencers richtet sich nun der erste Einwand. Ein idealer Zustand der Menschheit als Abschluss der Geschichte braucht keineswegs das Produkt des kausalen Getriebes zu sein, da kosmische Katastrophen den Enderfolg des geschichtlichen Entwickelungsprozesses vereiteln mögen.

Das angegebene Ziel erregt auch inhaltlich manche Bedenken. Geschichte ist Entwickelung, und Entwickelung ist Bewegung. Ob man nun in der historischen Eschatologie die Verwirklichung der Humanitätsidee (wie Leibniz, Kant, Herder, Condorcet) erwartet, oder die endgültige Anpassung des Menschen an seine Lebensbedingungen: immer ist die letzte Konsequenz ein dauernder Zustand: ein ganz unmögliches Ziel

---

[1]) In Social Statics, 1851.

[2]) Im Gegensatz zu Bentham, der »the greatest happiness« als »immediate aim of man«, als »rule of human conduct« annimmt. Social Statics, pg. 81.

in dieser Welt unaufhaltsamen Weiterschreitens. Das Ende bleibt so problematisch wie der Anfang.

Spencers Lehre von der »wohlthätigen Notwendigkeit, vermöge derer menschliche Vollkommenheit erzielt wird, enthält also genau so viel des Hypothetischen als die naive Annahme eines göttlichen Planes. Aber die Frage nach dem definitiven Abschluss des Prozesses berührt sich nur äusserlich mit der nach dem Zweck der Geschichte. Ein solcher mag vorhanden sein, gleichviel ob seine Verwirklichung zu erwarten steht oder nicht. Die Aufgabe einer teleologischen Geschichtsbetrachtung ist vielmehr, zu zeigen, wie jeder einzelne Teil im geschichtlichen Verlauf sich sinnvoll zum Ganzen fügt, »ähnlich wie in einem Epos oder Drama jeder Teil durch eine uns verständliche innere Notwendigkeit gefordert wird«.[1])

Wenn Spencer für diese uns verständliche »innere Notwendigkeit« die äussere einer blinden Verkettung von Ursache und Wirkung einsetzt, und den Zweckbegriff aus geschichtsphilosophischen Betrachtungen ausschliessen will, so vergisst er, dass Kausalität sich wohl verträgt mit Finalität. Jede kausale Reihe kann in eine finale umgekehrt werden, ohne dass ihr Inhalt verändert wird.

»Durchläuft man die Reihe von vorne, so sieht man, wie jedes Element jedes nachfolgende herbeiführt. Durchläuft man sie in umgekehrter Reihenfolge, vom Ende her, so sieht man, wie der Ausgang alles voraufgehende bis zum Anfang beherrscht«.[2])

Spencers Widerspruch gegen den Zweckbegriff ist berechtigt, so lange man nur dabei die alte »Absichtenteleologie« von dem Weltplan, von der Leitung der Vorsehung im Auge hat. Gerade aber die naturwissenschaftlichen Grundlehren von der Anpassung und der natürlichen Auslese, auf denen Spencers System beruht, geben dem Zweckbegriff einen berechtigteren Sinn.

Nicht mehr ein bewusster Plan, sondern eine unbewusste »Zielstrebigkeit«,[3]) ein zweckmässiges Verfahren ohne eine zwecksetzende Vernunft beherrscht alles Geschehen.

---

[1]) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, pg. 178.

[2]) ib., pg. 226.

[3]) Das Leben der Individuen und das der Gattung ist »ein sich strecken nach dem, was vorne ist«. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, pg. 226.

Selbst dem Menschen bleibt seine bevorzugte Stellung im Universum gewahrt.

Die Descendenztheorie stürzt nicht die anthropozentrische Auffassung, sondern modifiziert sie nur. Nicht als ob das All für den Menschen da sei, aber der Mensch ist der Punkt, auf den das ganze Reich der lebendigen auf- und abwogenden Kräfte sich zuspitzt, und in ihm, der vollendetsten Leistung gipfelt.

Im Menschenleben nun gewinnt diese »Zielstrebigkeit«, die in der übrigen organischen Welt in blos reflektorischen und instinktiven Thätigkeiten sich äussert, einen anderen Charakter, den Spencer nicht genügend gewürdigt hat. Ob die menschliche Gesellschaft als solche einen letzten Zweck hat, kommt nicht in Betracht: jedenfalls setzt sich jedes ihrer einzelnen Glieder Zwecke, und sein Handeln geschieht im Hinblick auf ein näheres oder ferneres Ziel. Spencer unterschätzt die Rolle von Willen und Bewusstsein in der Ausgestaltung der sozialen Formen,[1] er unterschätzt die Macht der Erziehung, die Fähigkeit der Regierung, die Richtung der Entwickelung zu bestimmen, und eine höhere Gerechtigkeit, bessere gesellschaftliche Verhältnisse einzuführen. Seine Scheu, dem bewussten Willen die Führung der menschheitlichen Angelegenheiten anzuvertrauen, beruht auf der irrigen Auffassung von der »Willensfreiheit«. Als ob solche eine mysteriöse »causa sui« voraussetze! als ob sie im Widerspruch zu dem Satze vom Grunde stehe! Hegel sagt mit Recht: »Das materielle Ding (in dessen Sphäre er auch das Handeln rechnet), ist unfrei; es wird durch ein anderes in seiner Kraftäusserung bestimmt; der Geist aber ist frei, weil er sich selbst bestimmt«. In der Verwirklichung und Ausführung seiner Zwecke steht der Mensch zwar unter dem Zwang der Naturbedingtheit, oft auch unter einem selbstgeschaffenen Zwange z. B. unter Gesetz und Gewohnheit. Aber im Reich der vorgestellten und gewollten Zwecke ist er freier Herr, und jener Zwang der Umstände, der seine Pläne oft vereitelt, ist nicht so allmächtig, dass er jede Ausführung des Gewollten unmöglich macht. In einem gewissen Grade kann sich der Mensch von der Naturbestimmtheit befreien, und hat er sich befreit. Oder

[1]) Daher sein politischer Quietismus. Our wisest plan is to let things take their own course. — Social Statics, pg. 324.

ist nicht die sog. Civilisation die geschichtliche Bestätigung dieses Satzes, ein mühsames Weiterziehen und Hinanheben des gegebenen gesellschaftlichen Zustandes an Zwecke, gesetzt von Gedanken, die über die Wirklichkeit längst hinausgeeilt waren, durchgesetzt von Entschlüssen, die längst vorhanden, längst zur That bereit, nur auf Gelegenheit zu warten hatten? »La vision du but à atteindre devient la cause productrice et directrice du mouvement qui nous entraîne vers ce but«.[1])

So gross auch der Anteil des Unbewussten und Unwillkürlichen, des Getriebenwerdens durch äussere Agentien an der geschichtlichen Bewegung ist, so schlägt diese fatalistische Passivität doch auf einem gewissen Punkt um in menschliche Aktivität: unser Wille hat die Fähigkeit, Widerstände zu annullieren, unsere Intelligenz vermag Instinkte einzuschränken. So arbeitet planvoll und zwecksetzend und das Werk seiner Vorgänger fortführend jeder an seinem Teil; und das Leben der Gesamtheit, das aus den Beiträgen aller sich zusammensetzt, enthält neben der ursächlichen Verkettung aller Umstände noch einen anderen Nexus von viel strengerer innerer Gebundenheit.

Spencer thut unrecht, sich mit einer historischen, deskriptiven Methode zu begnügen, um zu zeigen, wie gesellschaftliche Zustände geworden sind. Für eine Geschichtsphilosophie ist es unerlässlich, in das »Reich der Zwecke« (Kant) einzudringen. Für jede betrachtete Periode wäre eine Theorie der Gemeinschaftsideale aufzustellen, ein Schema der zeitgenössischen Zukunftsvisionen, als der wahren causae finales, die das Handeln der führenden Geister wie der Massen bestimmen.

Die finale Gebundenheit in der Geschichte ist nun freilich nicht derart, dass wir jedes Faktum als teleologisch notwendig konstruieren könnten. Manche Versuche der Zweckverwirklichung misslingen, und derselbe Baugrund, den so manches Monument menschlicher Bemühungen bedeckt, ist auch eine Trümmerstätte menschlicher Misserfolge. Sie sind nicht Widerlegungen der Zweckerfüllung in der Geschichte; sie schliessen nicht die Möglichkeit künftigen Gelingens aus; sie heben nicht jenen Magnetismus des Ideals auf, der trotz aller Entmutigungen die Einzelnen sowohl, wie politische Parteien, Menschenklassen und Völker unwider-

[1]) Fouillée, La morale anglaise, pg. 124.

stehlich an sich zieht. Sie warnen, eine ähnliche Uebereilung zu begehen, wie die, welche zu der naiven Absichtenteleologie führte. Wie diese in jeglicher Fügung geschichtlicher Umstände den Finger Gottes erkannte, so geht die Ueberschätzung des zwecksetzenden menschlichen Handelns als Direktive der Geschichtsbewegung oft so weit, dass sie zur Verwirklichung des Ideals nur ein klares, ernstes Wollen für erforderlich hält. Aber die Richtung der Entwickelung ergiebt sich nicht nur aus den Willen, sondern auch aus den Widerständen; sie folgt der Resultante beider. Die Vorstellung des Ziels ermangelt der Klarheit und der Weite des Blicks. Denn »das schliessliche Zustandekommen der sozialen Form ... fällt nicht mehr in das Bewusstsein des einzelnen Arbeiters«.[1])

Damit ist der Kernpunkt der teleologischen Geschichtsbetrachtung berührt: die Frage, ob dieselbe finale Gebundenheit, die das Leben der Individuen zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfasst, auch zu einer sinnvollen Anlage im Gemeinschaftsleben der Menschheit ausgedehnt werden darf. Die Antwort kann nur die sein, dass bei jeglicher Wendung menschlicher Geschichte zwecksetzende Vernunft als handelnd mit beteiligt war, dass der einstige Abschluss des Ganzen, so sehr er auch alle Vorstellungen übersteigen, alle Erwartungen enttäuschen mag, teilweise von Menschen mitgedacht und mitgewollt, in den Idealen jeder Zeit implicite enthalten war, und dieser Zweck, den Wille und Intelligenz menschlicher Individuen hineintragen in das Getriebe der geschichtlichen Begebnisse, kann nichts anderes sein als die Erhaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens. Denn wie in der untermenschlichen Welt die Zielstrebigkeit auf die Erhaltung des individuellen Lebens hinausläuft und nur in den Geschäften der Fortpflanzung und der Fürsorge für die Nachkommen die Gattungserhaltung zum ferneren Ziel hat, so wird die von Bewusstsein erleuchtete Zielstrebigkeit im Menschen von einer noch zunehmenden Erweiterung des Zweckes begleitet sein. Die wachsende Erkenntnis von der Wesensgleichheit und Interessensolidarität zwischen den Familienmitgliedern erst, dann zwischen den Volksgenossen, dann den Mitmenschen überhaupt, der allmähliche Durchbruch altruistischer Triebe durch die

[1]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, pg. 12.

Schranken individueller Isolation, die Ausdehnung der Nächstenliebe zur »Fernstenliebe«[1]) setzen die Erhaltung und Sicherung der menschlichen Gemeinschaft als letzten Zweck. Von hier aus wird auch die Frage nach der Einheit in der Geschichte eigenartig beleuchtet. Die Erfahrung, die nur die Sonderschicksale der Völker in ihrer unendlichen Zersplitterung über den Raum der Erde hin, durch unabsehbare Zeiten hindurch betrachtet, protestiert gegen die Existenz einer solchen Einheit. Aber wenn Einheit nicht ist, so kann sie doch werden und wachsen, und die geschichtliche Bewegung zeigt ihr Werden und Wachsen: ihre Geburt in der Vorstellung immer weiterer Kreise, die zunehmende Herrschaft dieses Gedankens über die Entschliessungen der Menschen, endlich ihre Realisation in immer grösseren, immer geschlosseneren sozialen Einheitsgebilden.

Auch der Begriff der sittlichen Weltordnung ist nun nicht mehr ein fertiges Schema, das von Anbeginn den Lauf der Dinge reguliert, kein transzendenter Fahrplan, der den Eintritt einer jeden Begebenheit im Voraus bestimmt, sondern ein in der Menschheit und durch die Menschheit werdendes System von gegenseitigen Beziehungen, eine Gründung menschlicher Intelligenzen, die zur Erreichung ihres gemeinsamen Zweckes, gewisse Grundsätze des Verhaltens aufstellten.[2])

Wenn nun die Geschichte insofern Zweck und Sinn enthält, als zwecksetzende menschliche Individuen durch ihre Einzelbeiträge an ihrem Fortgange handelnd mitwirken, so liegt darin keine Aufhebung des Kausalzusammenhangs, sondern jenes strenge Gefüge von Ursachen und Wirkungen wird von Menschen benutzt und ausgebeutet, um mit Mitteln Zwecke zu erreichen, so wie der Bildhauer im Marmor nicht ein ungefüges Hemmnis seiner Absichten, sondern gerade ein geeignetes Material findet, das ihm vorschwebende Ideal zu bilden.

Freilich kann sich eine teleologische Geschichtsbetrachtung

[1]) M. v. Egidy a. a. O. Dieses steigende Solidaritätsbewusstsein lässt sich an der Begriffserweiterung und Begriffsvertiefung erkennen, die von Aristoteles' φιλανθρωπία zu Ciceros caritas humani generis zum modernen Humanitätsideal fortschreitet.

[2]) »Die Begründung des Wertes der moralischen Weltordnung liegt in der Einsicht, dass ohne deren Hervortreten der Entwickelungsprozess des organischen Naturlebens unvollständig wäre«. Siebeck, Monatshefte XX, pg. 337.

auch mit dieser blossen Umdeutung der Kausalität ebenso wenig begnügen, als Spencers Lehre vom erwarteten Erfolg den Zweckbegriff ersetzt.

Der Zweck in der Geschichte enthält ja insbesondere Angaben des Wertes.

Während die vorausgeschickten Erwägungen über die niederen und höheren Formen der Zielstrebigkeit Finalität als eine dem Weltgeschehen immanente Kategorie behandelten, so bestimmt die letztere Auffassung des Zweckbegriffes den eigentlichen Inhalt dieser Kategorie. Wir erwarten vom Weltlauf ja nicht nur die Erreichung irgend welcher Ziele, sondern wir glauben, dass es sich auch der Mühe lohnt, bestimmte Zwecke zu erfüllen: und nur mit diesem Beding legen wir selbst hülfreiche Hand an. Dieser Preis nun, der alle Mühen krönt, müsste absolut wertvoll, schlechthin erstrebenswert sein. Der Wunsch, ihn zu gewinnen, dürfte nicht durch die Befürchtung ernüchtert werden, es möchten elementare Katastrophen etwa die Menschheit vernichten, ehe die goldene Frucht ihr in den Schoss fiele.

Einen solchen absoluten Wert anzugeben, der jede geschichtliche That an sich als lohnend erscheinen lässt, darauf muss die objektive Geschichtsbetrachtung wohl verzichten. Weder die von Spencer eröffnete Aussicht einer einstigen, vollkommenen Harmonie zwischen Mensch und Natur, noch die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft an sich, die oben als Geschichtszweck aufgestellt war, noch irgend eine andere bisher gegebene inhaltliche Bestimmung dürften allgemein als wahrhaft würdige Zwecke geschätzt werden, die durch sich allein die Inszenierung des grossen Dramas rechtfertigen.

Ob ein solcher absoluter Wert existiert, bleibt für die wissenschaftliche Betrachtung Hypothese, wobei natürlich die Verneinung so gewagt wäre, wie die Bejahung.[1])

[1]) Schon Schiller mahnt zu weiser Zurückhaltung: Das teleologische Prinzip sieht der Geschichtsphilosoph »durch tausend bestimmende Fakten bestätigt und durch ebenso viel andere widerlegt; aber solange in der Reihe der Weltveränderungen noch wichtige Bindeglieder fehlen, solange das Schicksal über so viele Begebenheiten den letzten Aufschluss noch zurückhält, erklärt er die Frage für unentschieden, und diejenige Meinung siegt, welche dem Verstande die höhere Befriedigung und dem Herzen die grössere Glückseligkeit anzubieten hat«. Schiller, Cotta, Bd X, pg. 376.

»Zuweilen ist des Sinns in einer Sache
Auch mehr als wir vermuten«.
(Lessing: Nathan, III. 10.)

Die Geschichtsphilosophie wird sich begnügen müssen mit dem Nachweis, dass die Kategorie des Zwecks in der Geschichte sehr wohl besteht, aber sie muss sich versagen, dieselbe mit Verlockungen und winkenden Idealen zu füllen.

Nur die praktische Vernunft, um mit Kant zu reden, trägt mit ihrem zielsetzenden Drange solche hinein als eine subjektive Zuthat, als ein Postulat.[1]) Sie ist vollauf berechtigt, uns in ein Reich der Zwecke hinüberzuleiten, uns ein Wesen ahnen zu lassen, das aus dem unerschöpflichen Reichtum seiner Natur sinnvolle Bedeutung in die geschichtliche Wirklichkeit hineingiesst, eine Bedeutung, die selbst mit definitiver Vernichtung der Menschheit nicht entwertet wird.

Es lässt sich nicht leugnen, dass eine solche Ausdeutung der historischen Wirklichkeit nach subjektiven Wertbegriffen die objektive Erkenntnis des Sachverhalts oft erschwert und gefährdet. Denn sie betont ja mit willkürlicher Auswahl das, was als wissenswürdig erscheint, und unterschätzt historische Fakta, nur weil der vorgestellte Zweck und Sinn des Ganzen sich nicht oder undeutlich darin verkörpern. Es ist daher eine Pflicht der Geschichtswissenschaft, letztere dem unverdienten Vergessen zu entreissen und in der allgemeinen Achtung zu rehabilitieren. So wird auch jene subjektive Geschichtsdeutung zu erneuter Prüfung ihrer Annahmen verpflichtet werden, ja die argwöhnische Skepsis mag gelegentlich in heftigen Protesten der Wissenschaft gegen allzu grobe Geschichtsklitterung sich äussern. Doch ist eine grundsätzliche Ablehnung all jener subjektiven Werturteile über Sinn und Zweck dem ernsten Forscher um so weniger erlaubt, als er selbst nie ganz sine ira et studio seinem Objekte gegenübersteht. Sie erscheint auch kaum geboten und notwendig. Denn der Nachteil, den z. B. Wohlgefallen oder Unmut und andere Wallungen des sittlichen Gefühls auf

[1]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, pg. 81, bemerkt mit Recht, dass eine gewisse Nötigung uns treibt, nach Sinn und Zweck uns umzuthun in der Geschichte, ist diese doch »ein Teil des Natur- oder Weltganzen, dem als Ganzen wir doch Sinn, Wert, Bedeutung zuschreiben«.

die reine Erkenntnis der Wahrheit etwa ausüben könnten, wird reichlich aufgewogen von dem ethischen Wert, den selbst die überschwängliche Begeisterung für das Ideal oder die allzu heftige Entrüstung über Niedertracht und Erbärmlichkeit besitzen, indem die verantwortlichen Führer der zeitgenössischen Gesellschaftsentwickelung solchen Verdikten der berufensten Beurteiler über Vergangenes Antriebe oder Warnungen entnehmen für ihr gegenwärtiges Thun. Ist doch der Geschichtsphilosoph auch ein Diener der Geschichte, befugt, ihren Rechtspruch zu vollziehen; beauftragt, das Urteil des sozialen Gewissens anzurufen über Schuld und Verdienst, und erwählt, das Gefühl der sittlichen Verantwortung bei allen denen zu schärfen, die auch durch ihre That Wohl und Wehe der fernsten Zukunft mit bestimmen werden.

Vita.

Natus sum, Carolus Ferdinandus Conradus Busse, Berolini a. h. s. sexagesimo octavo Cal. Mart., patre Ferdinando quem adhuc superstitem veneror, matre Clara nuper mortua e gente Callam. Fidei sum addictus evangelicae. Duabus in scholis quarum alteri ipse pater meus, alteri Wieprecht rector praeerant, litterarum primordiis imbutus, per novem annos gymnasium frequentavi Fridericum Guilelmum Berolinense. Maturitatis testimonium adeptus numero civium Universitatis Berolinensis legitime adscriptus sum; tum per menses sex in Academia Ruperto-Carola Heidelbergensi lectionibus historicis et philologicis interfui. Unde cum Berolinum revertissem, in studia imprimis theotisca atque in philosophiam incubui. Deinde ut recentium studiis linguarum darem operam, Genavam me contuli. Ubi actis mensibus septem, iterum Berolini philologiae germanicae, romanicae, anglicae, praecipue vero philosophiae deditus fui usque ad ver anni XCI.

Testimonio pro facultate docendi parto, praeceptoris publici muneribus ut initiarer, et Pribislaviae et Berolini singulorum spatium degi annorum. Nunc Berolinensis scholae publicae quae Falk-Realgymnasium vocatur, magistris sum adjunctus.

Docuerunt me viri clarissimi: Ebbinghaus, Erdmannsdörffer, Kuno Fischer, Geiger, Hirschfeld, Jastrow, Lasson, Preyer, Roediger, Erich Schmidt, Schroeder, Schwan, Tobler, Waetzoldt, Weinhold, Weizsäcker, Zeller, Zupitza.

Seminariorum et germanici Heidelbergensis quod Osthoff rectore floret, per sex menses et romanensis Berolinensis cuius ad exercitationes A. Tobler summa cum benignitate aditum mihi praebuit, per ter senos menses sodalis eram ordinarius.

Omnibus his viris optime de me meritis gratias ago quam maximas.

Thesen.

I.

Alle Erziehung beruht auf Gewöhnung und Entwöhnung.

II.

Die platonische ἀνάμνησις ist die Ergänzung des sokratischen Satzes vom »Wissen des Nichtwissens«.

III.

Das sittliche Bewusstsein bedarf theologischer Vorstellungen nicht zu seiner Begründung, wohl aber zu seiner Vollendung.

Druck von A. Hopfer, Burg.

